ANTOLOGÍA

# ANDRÉ GORZ

## CRÍTICA DE LA RAZÓN PRODUCTIVISTA

EDICIÓN DE
JOAQUÍN VALDIVIELSO

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

CATARATA

# CRÍTICA DE LA RAZÓN PRODUCTIVISTA

André Gorz

Edición de Joaquín Valdivielso

Colección Clásicos del Pensamiento Crítico
Dirigida por Francisco Fernández Buey y Jorge Riechmann

Con la colaboración de César de Vicente Hernando

Diseño gráfico de Arturo Iturbe

Los títulos que integran esta colección tienen una orientación fundamentalmente pedagógica. Su objetivo es acercar al lector actual la obra y el pensamiento de aquellos autores y autoras que han destacado en la elaboración de un pensamiento crítico a lo largo de la historia: enseñar qué dimensión histórica tuvieron y qué dimensión política, social y cultural tienen; enseñar cómo se leyeron y cómo se leen hoy.

Este trabajo ha contado con la ayuda del proyecto de investigación SEJ2004-04197/CPOL del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica del Ministerio de Educación y Ciencia y de los fondos FEDER.

© de la introducción: Joaquín Valdivielso, 2008
© de los traductores: Joaquín Valdivielso, Pere Darnell, Joan Giner, Miguel Gil e Isidro Arias
© fragmento de *Le traître:* Montesinos
© "La crise de l'idée de travail et la gauche post-industrielle": HOAC

© Los Libros de la Catarata, 2008
Fuencarral, 70. 28004 Madrid
Teléfono: 91 532 05 04
Fax: 91 532 43 34
www.catarata.org

ISBN: 978-84-8319-401-0
Depósito legal: M-48.285-2008

Estos materiales han sido editados para ser distribuidos. La intención de los editores es que sean utilizados lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se hagan constar el título y la autoría.

# ÍNDICE

*Introducción. André Gorz, crítico de la razón productivista, por Joaquín Valdivielso* . . . . . 7

*André Gorz y su tiempo* . . . . . 37

El traidor . . . . . 45
Reformas no reformistas . . . . . 53
Técnica, técnicos y lucha de clases . . . . . 65
Ecología y libertad . . . . . 73
Temas para una izquierda futura . . . . . 85
La crisis de la idea de trabajo y la izquierda postindustrial . . . . . 101
Adiós, conflicto central . . . . . 121
Crisis mundial, decrecimiento y salida del capitalismo . . . . . 129

*Bibliografía seleccionada* . . . . . 139

## Introducción

# ANDRÉ GORZ, CRÍTICO DE LA RAZÓN PRODUCTIVISTA

Joaquín Valdivielso*

André Gorz es un nombre que resulta muy familiar en buena parte de las tradiciones emancipatorias contemporáneas. Sin duda, se trata de uno de los pioneros de la ecología política; uno de los nombres más destacados de la «nueva izquierda» sesentayochista, entusiasta de la democracia industrial autogestionaria, representante por excelencia del ala más política del existencialismo, periodista combativo de referencia en Francia, gran teórico crítico del capitalismo, merecedor de un capítulo entero en los manuales de sociología del trabajo, su influencia se extiende en generaciones de sindicalistas, en la oposición antifranquista, en los movimientos antiautoritarios en Latinoamérica, en los sectores más radicales de la socialdemocracia europea o en los actores por una globalización contrahegemónica y ha sido

* Profesor de filosofía moral y política en la Universidad de las Islas Baleares, estudioso de la teoría política de nuevo paradigma y en particular de la ética y la política del medio ambiente.

inspiración primera del movimiento por el decrecimiento y el posproductivismo.

Sin embargo, a día de hoy, su obra es una de las peor conocidas de entre los clásicos emancipatorios. Gorz ha contribuido en parte a ello —iremos señalando algunos motivos al respecto—, pero hay al menos tres buenas razones adicionales a tener en cuenta. En primer lugar, una cierta tendencia a etiquetarlo a partir de dicotomías condicionadas por la fragmentación, a menudo cainita, del espectro de izquierdas del que en su mayoría han provenido sus lectores. Ha sido clasificado peyorativamente de utopista, anarquista, socialista, comunista, leninista, marxista, existencialista, ecologista, ambientalista, industrialista, productivista o reaccionario, combinados con los prefijos «anti-», «neo-» y «post-» de varias formas. En segundo lugar, por su escasa repercusión en el ámbito académico. A pesar de la gran altura de sus trabajos teóricos y de su obra filosófica, el hecho de que Gorz no ejerciera nunca profesionalmente en la academia ha hecho que pasara inadvertido incluso para gran parte de su propia tradición de partida, el marxismo existencialista, y que no generara una «escuela» propia. En tercer lugar, la vinculación de Gorz a ciertas controversias en el seno del marxismo, en ocasiones altisonantes, que hicieron que, tras la caída del Muro, fuera recordado como un pensador clásico, quizá pasado de moda, antes que leído como un autor contemporáneo que aún en 2007 publicaba sesudos análisis sobre la crisis del capitalismo global.

Hay un motivo más de importancia para evaluar la huella de Gorz en la posterioridad, aunque, a falta de mayor perspectiva histórica, todavía no está claro si será para impulsar un mejor o un peor conocimiento de su obra: su muerte. El 24 de septiembre de 2007 los Gorz se suicidaron, haciéndoselo saber a sus vecinos apenas con una nota cuando menos intrigante: «Avisen a la gendarmería. Hay cartas esperando». También esperaban los cuerpos tendidos en la cama, serenos, uno junto al otro, de dos ancianos. Era éste el fin de un drama anunciado por la falta de fuerzas, de ánimo, y el deterioro

agudo e irreversible de la salud de Dorine, la compañera de André durante seis décadas. Sin duda, para ellos el drama no fue el suicidio; más bien el suicidio evitó llevar a lo dramático una vida compartida bajo la mutua admiración y la necesidad ineluctable del ser amado. Para su gran amigo Jean Daniel, los Gorz eran «obsesivamente atentos el uno con el otro».

Curiosamente, con su muerte, tras haber estado prácticamente medio siglo batallando en numerosos frentes políticos e intelectuales, André Gorz obtendría la mayor de las notoriedades en Francia por el reconocimiento a su amada. Pocos meses antes del suicidio, había publicado *Carta a D. Historia de un amor*, un sentido homenaje a su esposa que se convirtió en un *best-seller*, reeditado repetidamente, y que convirtió a ambos, André y Dorine, en símbolos de un tipo de estima de intensidad creciente con el paso de los años. Hasta el mediático presidente Sarkozy tuvo que hacer mención al «singular destino de una gran figura de la izquierda intelectual francesa y europea». Ahora bien, Gorz ha sido bastante más que una especie de nuevo Garcilaso: su larga e intensa biografía y bibliografía nos permiten definir algunos de los trazos más marcados del pensamiento filosófico-político de izquierdas desde el final de la Segunda Guerra Mundial, los grandes paradigmas teóricos en discusión, las mutaciones sociopolíticas, las derivas intelectuales y, no menos, los pliegues de los momentos más acelerados de la historia en la propia experiencia vital.

## 1. LA CONVERSIÓN MORAL DE UN EXILIADO

En 1946, Sartre se encontraba impartiendo unos seminarios en Italia y Suiza, junto con otros existencialistas como Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir. En aquellos momentos, el existencialismo es el nuevo humanismo filosófico del que tan necesitada se encuentra una Europa devastada por la guerra. Un joven de aspecto enjuto se acerca a él. De Beauvoir lo recuerda así: «En una fiesta en Lausana, Sartre tuvo un encuentro con un

joven llamado Gorz, que se conocía todos sus escritos como la palma de su mano y hablaba con gran conocimiento de ellos. En Ginebra le vimos de nuevo. Tomando *El ser y la nada* como punto de partida, no era capaz de ver por qué una elección podría justificadamente ser preferida sobre otra y, consecuentemente, el compromiso [moral y político] de Sartre le desconcertaba". "Esto es porque eres suizo", le dijo Sartre. De hecho, era un judío austriaco que se protegió en Suiza desde la guerra»[1].

Efectivamente, el auténtico nombre de Gorz era judío y su origen, austriaco. Nacido como Gerhard Hirsch en Viena en 1923, el joven había adoptado Horst después de que la presión de su madre, avergonzada del origen judío de su marido, les hiciera cambiar de apellido. Cuando conoce a Sartre se encuentra en un internado en Suiza, al que su madre le había enviado para evitar su movilización militar, en el umbral de la Segunda Guerra Mundial y de la anexión de su patria de origen al Tercer Reich. Gerhard es entonces un medio judío nacido en Austria, que ha perdido su patria, cuyos padres disputan por los apellidos y por su condición social, y que se encuentra en un tercer país, Suiza, donde es identificado justamente por aquello que rechaza: ser «judío austriaco». Avergonzado, cuando Hitler toma París, el joven se conminará a no volver a hablar alemán, y no lo hará hasta cuarenta años después. Desnortado, no puede o no quiere aceptar el abanico de identidades en oposición que su entorno social le adscribe. Ansioso por ver la luz de una salida, comienza a escribir un diario personal que le ayuda a «conjurar la angustia».

El joven Gerhard encontrará un resquicio a través de tres apuestas distintas aunque casi simultáneas. De entrada, encuentra en Sartre la expresión de su propia experiencia, el saberse «condenado a ser libre», autodeterminado, obligado a elegir y a elegirse a sí mismo. Sartre le da las claves para interpretarse y poder identificar un modelo de autenticidad frente

**1.** Simone de Beauvoir: *La Force des choses, I,* Gallimard, París, 1963, p. 92.

a las identidades con que «su» mundo pretende conformarle: «Desde que descubrí *El ser y la nada*, he tenido el sentimiento de que aquello que Sartre llamaba la condición ontológica del hombre correspondía a mi experiencia. Desde la infancia había tenido la experiencia de todos los "existenciales" —la angustia, el tedio, la certeza de estar ahí por nada, de no corresponder a lo que los otros esperaban de mí, de no poder hacerme comprender entre ellos. En suma, la experiencia de la contingencia, de la injustificabilidad, de la soledad de todo sujeto»[2].

En segundo lugar, opta por Francia. La cuna de la Ilustración le parece mejor situada en la necesaria construcción del pensamiento crítico tras la guerra. Como el resto de Europa en la época, como ocurriera en España en los años sesenta y setenta, se abre una búsqueda imperiosa de nuevas fuentes intelectuales para los sectores reforzados en la contienda, para la cohesión social posterior al desastre del ultraliberalismo y los fascismos. El marxismo, el psicoanálisis, la emergente Escuela de Frankfurt, además del existencialismo, irán dando las pautas en la atmósfera intelectual francesa.

En tercer lugar, realiza la conversión en el escritor comprometido. De un lado, esto tiene lugar revisando la herencia sartriana. Para Sartre, el ser humano se inventa libremente en cada momento, no posee una naturaleza dada a priori, objetiva, que le determine. Sólo cuando se oculta su propia libertad, excusándose en determinantes biológicos, históricos, etc., cuando cede a la fuerza de las circunstancias, deja de ser libre, auténtico. Para Gorz, este enfoque es insuficiente: no hay manera de saber, con Sartre, qué formas concretas tiene la experiencia auténtica para con los demás, cómo se resuelve la interacción entre la libertad del *yo* con la del *otro*, qué norma hay que seguir cuando mi libertad choca con la tuya. Sartre, en la práctica, era un intelectual comprometido antifascista

**2.** «L'écologie, une éthique de la libértation», entrevista por Marc Robert, *Ecorev*, nº 21, 25/01/2006.

y anticapitalista, pero de su teoría no se seguían necesariamente las adhesiones universalistas, el mayor de los egoísmos o nihilismos encajaba perfectamente con su idea del sujeto libre. Gorz —mucho antes de que Sartre se vea obligado a ligar su existencialismo al marxismo—denunciará abiertamente la desconexión del *existencialismo político* respecto del *filosófico* y la imposibilidad de sentar principios morales comunes a partir del enfoque sartriano. Para ello, comienza un gran ensayo orientado a la definición de una ética positiva existencialista, lo que él llamará «una axiología valorativa». El *Essai* tendrá la forma de los grandes tratados de ontología, y le consumirá casi una década de trabajo compulsivo, hasta que en 1955 le entregue el manuscrito a Sartre, con el título de *Fundamentos para una moral*.

Gorz hará frente a una cierta tensión. Por un lado, Sartre no nos ayuda a saber «por qué una elección podría justificadamente ser preferida sobre otra», su concepción elude la mediación, la praxis compartida —lo que le obligará a un giro marxista a partir de 1957—. Sin embargo, por otro, Gorz no quiere abandonar la filosofía sartriana del sujeto y de la libertad: en esencia, para Gorz, como para toda una generación, es el primer sustento del nuevo humanismo, un parapeto frente a los dogmatismos que han alimentado las terribles catástrofes del principio de siglo, pero no menos del marxismo mecanicista y del determinismo en la historia social. Gorz se aferrará hasta el final —a veces con terquedad— a una noción antiestructuralista del sujeto, de cuño sartriano: el sujeto es visible en la resistencia, en la lucha contra el dominio, contra la definición del «sí mismo» desde fuera, desde la estructura, los procesos macrosociales, la sociedad, el discurso hegemónico, lo «heterónomo» —que Sartre llama «práctico-inerte»—. Por oposición, la «autonomía» descansa en el «sujeto como relación a sí» —como dirá el segundo Foucault—, sujeto consciente, subjetividad que emerge desde el instante en que descubre que no coincide con lo que le es asignado externamente. En todo aquello —señala Gorz— en que se cobra consciencia de ser más que lo que le hace a uno intercambiable frente a los demás, en la rebelión

frente a las identificaciones asignadas, ahí está el sujeto. El sujeto es negado, alienado, en la medida en que la experiencia interna de ser único, irreemplazable, es asfixiada. Es autónomo en la medida en que preserva su genuinidad, en que se experimenta más allá de las concreciones y manifestaciones reales, objetivas, externas. Éste es el sustrato del par autonomía-heteronomía, fundamento de su concepción crítica de la sociedad.

No obstante, Sartre le proporciona sobre todo el modelo de intelectual. Hemos visto que la experiencia autorreflexiva toma la forma de sujeto en la denuncia, en la impugnación de las fuentes que bloquean el universo infinito de las posibles apropiaciones del yo por sí mismo. Gorz se constituirá en sujeto como resultado de una estrategia: reconstruyéndose de nuevo, reconfigurando la identidad de aquel «judío austriaco» de forma que pueda huir de las identidades que rechaza y a la vez pueda conjurar la angustia existencial. Gerhard adoptará la escritura como respuesta, se cubrirá bajo el pseudónimo Gorz, estrenándose con una brillante autobiografía —de Beauvoir dirá «excelente»—, *El Traidor* (1958), en la que aquellos años sombríos de la guerra y la posguerra son crudamente retratados. Sin embargo, considerado entonces el mejor conocedor de la obra de Sartre, Gorz verá decepcionado cómo éste no le ayudará a publicar *Fundamentos*. Y optará por huir hacia delante. Utilizará el «método» autoanalítico que ha venido teorizando y lo aplicará a su propia experiencia. Para ello toma cierta distancia de sí mismo; fuerza los límites de la autobiografía llevándola a la tercera persona, se hace un extraño a sí mismo, un «traidor». Eso le permite una posición diríase clínica, gélida, respecto de sí mismo y los suyos, en particular de su madre y Dorine, desde la que rebusca en sus entrañas, identifica su «elección original», la actitud afectiva y cognoscitiva de base, el complejo infantil en que se ancla. Tanto su madre como Dorine salen mal paradas del cuadro que realiza el «traidor» Gorz.

El joven incapaz de reconocerse en sus roles se transforma así en periodista comprometido con una política de transformación

radical de la sociedad. Quiebra su «terror a la identificación» convirtiendo su «traición» en contestación. Sartre dirá: «Este traidor ha quebrado las leyes de lo Universal, pero ha sido para encontrar el impulso de la vida […]. Los grandes asesinatos del siglo han hecho de Gorz un cadáver; resucita al escribir una Invitación a la vida»[3]. Se cierra así una etapa en muchos sentidos. Se ha instalado en París, se ha casado con Dorine, otra «apátrida», y, tras un periodo difícil en lo económico, de introspección obsesiva y de incansable escritura, se afianza como periodista. Tras pasar por *Citoyens du monde* y por *Paris-Press*, Gorz conseguirá cierta notoriedad en *L'Express* y un notable éxito editorial con *El traidor*. La edición de su autocrítica biográfica marcará un hito en su propia autocomprensión, se referirá a ella como el final de la adolescencia, de la renuncia a la finitud y a la limitación del deseo. Se ha operado una mutación.

No obstante, esta conversión moral del «exiliado» es un artificio. Gorz no cree que se pueda lograr jamás una conversión absoluta, redentora. A lo sumo, uno proyecta exorcizar la angustia: nuestro sujeto-Gorz aparece gracias a la escritura, pero su cariz escindido no desaparece. He aquí el porqué de los heterónimos. Gerhard firmará a partir de ahora como Michel Bosquet en los artículos de prensa, sin espacio para disquisiciones teóricas —Bosquet traduce aproximadamente *horst*, «arboleda»—; y como André Gorz, los análisis de fondo, densos, de ambición teórica —Görz es una población alpina, fronteriza y fragmentada nacionalmente—. La simulación, el desdoblamiento, son antídotos a la contradicción y al desarraigo, expresan un ardid de significado, si no universal, cuando menos en parte epocal: la construcción del yo bajo las condiciones históricas de una modernidad en transición, la necesidad de nuevos anclajes y referentes.

**3.** «Des rats et des hommes», prólogo a *Le traître*, París, Seuil, 1978, p. 51. Finalizado en 1956, *El Traidor* tendrá que esperar dos años a ser publicado, debido al retraso del prólogo de Sartre.

## 2. EN EL ALA DISIDENTE DEL MARXISMO EXISTENCIALISTA

A finales de los años cincuenta, la responsabilidad crítica de un intelectual de izquierdas en occidente se encontraba ante el dilema de los «dos campos». Denunciar el «campo capitalista» podía legitimar acríticamente el burocratismo dictatorial y el materialismo dialéctico dogmatizado del «campo comunista»; y, a su vez, denunciar las formas de dominio bajo el bloque soviético podía hacer el juego al imperialismo occidental, explotador y consumista, edulcorando sus contradicciones. Para un pensador francés, además, se añadía la tendencia ejemplarmente estalinista del Partido Comunista Francés, que, más allá de ligeras aperturas, permanecía inmóvil frente a la publicación del Informe Krutchev sobre el *gulag* o la invasión soviética de Hungría. La posición democrática radical de Gorz, en esta coyuntura, será considerada irresponsable en el seno de la izquierda tradicional. Para el socialismo futuro, sin embargo, será responsable de abrir la crítica del capitalismo a nuevos problemas y de aplicarla también al marxismo dogmático.

En un primer momento, su posicionamiento tendrá lugar a la estela de su búsqueda existencialista por una moral del sujeto, como entrelazamiento de la ontología y la ética con la historia. Con *La moral de la historia* (1960) —traducido al castellano como *Historia y enajenación*, cayéndose sospechosamente el «moral» del título original—, Gorz romperá con la creencia de que es la historia —una historia que conduciría necesaria y presuntamente al socialismo— la encargada de mostrar la superioridad de los valores universalistas. Para él, esta tarea es insoslayable, el socialismo no puede eludir la injusticia presente —por ejemplo, la represión en Argelia o en Hungría— en razón de los fines de un futuro predeterminado de emancipación. Y eso pasa por poner en su circunstancia concreta la posibilidad de la crítica, tanto al capitalismo como al socialismo, realizando una lectura humanista de Marx: la alienación tiene un trasfondo moral, la exigencia de la praxis autónoma, frente a la que no sólo la deshumanización capitalista,

sino también el carácter presuntamente universal del proletariado, deben rendir cuentas. En los países capitalistas avanzados, concluye Gorz, ni el proletariado es el portador de la moralización de la historia, ni las tesis de su depauperación absoluta o de la inminencia del derrumbe del capitalismo parecen verosímiles. Dicho de otro modo, para él, el materialismo histórico *marxista* ya no servía para interpretar la historia, aunque la filosofía *marxiana* sigue siendo necesaria.

En un segundo momento, Gorz se situará en la corriente más gramsciana dentro de aquello que Merleau-Ponty llamó el «marxismo occidental». Es el momento de la auténtica explosión del Gorz creador de opinión, nutriente del discurso socialista heterodoxo. Al poco de entrar en el comité de redacción de *Les Temps Modernes* (1961), lo arrastrará desde la crítica literaria a la crítica política; no mucho después, deja *L'Express* y participa en la fundación de *Le Nouvel Observateur* (1964), logrando el reconocimiento de la intelectualidad francesa y emancipándose del círculo sartriano. Sin salirse de la terminología marxista, sus publicaciones —*Estrategia obrera y neocapitalismo* (1964), *El socialismo difícil* (1967), *La sociedad industrial contemporánea* (1968), *Reforma y revolución* (1969)— describen una evolución clara hacia la ampliación de categorías clásicas, rompiendo y denunciando a un tiempo las asunciones ocultas, productivistas y antidemocráticas del ideario dominante en la izquierda. Gorz continúa siendo un radical socialista y marxista —en la medida en que sigue creyendo en el liderazgo obrero en la lucha social—, pero comienza a tomar distancia respecto de las tesis centrales del marxismo «tosco» o «vulgar»: para él, el poder no se reduce a las relaciones de producción; los intereses generales de la sociedad no son por fuerza los de la clase obrera; ni el Estado es neutral en la colonización de la sociedad por parte del mercado; ni es posible sustentar la crítica de la ideología burguesa en criterios no normativos.

Pero al mismo tiempo abrirá nuevos flancos en la crítica del capitalismo. Se convierte en adalid de la nueva cultura política, en el teórico más creativo de la autogestión obrera,

quizá la influencia más notable en la izquierda del potente sindicato CFDT, del movimiento estudiantil alrededor de la UNEF, o del SPD alemán. Con *Estrategia obrera* Gorz critica la limitación del sindicalismo de tendencia socialdemócrata a aquellas reivindicaciones o metas que justamente fortalecen el capitalismo, básicamente aumentos salariales indexados a la productividad. No se opone a estos fines, pero le parecen poco: en lugar de impugnar el dominio del capital sobre el trabajo vivo, lo refuerzan. El sindicalismo, por tanto, debe enfrentarse también a los medios y los resultados del trabajo, preguntarse qué se produce y cómo, a qué sirve la función que cada uno desarrolla en el seno de la gran máquina social. Gorz introduce en Francia las nuevas teorías italianas de la organización y la autogestión obrera[4]. Explota su sospecha respecto de la insuficiencia del control obrero, de los avances en autogestión por parte de los trabajadores en el marco de los imperativos capitalistas y, en consecuencia, a que la definición de la autonomía obrera aspire más bien hacia otras metas, como la «autorreducción y autoorganización del trabajo».

Aparentemente, *Estrategia obrera* es un texto típicamente marxista, que será libro de cabecera del viejo Lukács. A pesar de su carácter heterodoxo, Gorz aún cree que la evolución técnica eliminará progresivamente el trabajo no cualificado y repetitivo, y que indirectamente favorecerá el desarrollo de las capacidades de autonomía en los trabajadores y de apropiabilidad de los medios de producción. Aunque, en oposición frontal al marxismo estructuralista dominante entonces en los círculos académicos, el proletariado sigue siendo para él el agente histórico de cambio y el socialismo, la apropiación por su parte de los medios de producción. Sin embargo, al tiempo, ya insinúa una crítica ecologista: el capitalismo tiene un modelo de consumo y de desarrollo propio, cimentado en la

**4.** En particular del libertario Vittorio Foa, del neokeynesiano Bruno Trentin y de la corriente del *operaísmo* de Tronti, con su adhesión a un sujeto activo y consciente en todas las dimensiones del proceso productivo, aunque Gorz, en realidad, no llegará a las posiciones antisindicales de los operaístas.

destrucción de los bienes comunes y de la posibilidad de definir las necesidades colectivamente, es decir, de desposeer a la gente de los medios para autodeterminar su vida. A través de Gorz, la nueva idea de autogestión tendrá en aquellos años un gran influjo en Alemania o España, en el enfoque movimentista de Comisiones Obreras y en teóricos del Partido Comunista o de Bandera Roja.

Tras mayo del 68 se produce un giro. Ahora ya claramente inclinado hacia los nuevos movimientos sociales, Gorz refunde *Estrategia obrera* como *Reforma y revolución*, y comienza a profundizar en los elementos más «posmarxistas»: el sindicalismo ya no puede reclamar la hegemonía en la alianza con los nuevos agentes críticos, el movimiento obrero podrá ser un movimiento más entre otros movimientos emancipatorios, la sociedad no puede cambiarse *sólo* desde el interior del proceso de producción. Esta tesis toca de lleno en el encendido debate de la época sobre la vía de acceso al socialismo: reformas progresivas en el seno de las instituciones liberales-capitalistas, o la revolución socializadora de los medios de producción; esto último, para Gorz, no asegura la emancipación, las luchas sociales son ubicuas y precisan de muchos frentes de resistencia, no hay un conflicto central.

Gorz había insinuado esta posición en plena efervescencia prerrevolucionaria, cuando, bajo los conflictos de la segunda mitad de los sesenta, la izquierda confiaba en la movilización obrera, ahora apoyada por los jóvenes, las clases medias y la división de la burguesía, para acometer la revolución socialista. Tras el mayo francés, con los acuerdos de Grenelle —cuando los sindicatos pactan subidas salariales renunciando a sus demandas más cualitativas— y las victorias electorales conservadoras, Gorz se ha reafirmado. En su dimensión propositiva, como alternativa desarrollada en *Reforma y revolución*, teoriza la distinción entre reformismo socialdemócrata, con sus «reformas reformistas», neocapitalistas, técnicas, subalternas; y las «reformas revolucionarias», estructurales, anticapitalistas, democráticas, un paquete de cambios parciales con efectos acumulativos. Por supuesto, la idea de una toma del

poder y del cambio brusco de modelo gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, liderado por un partido en el Estado, la idea de revolución del PCF, queda descartada. En el fondo, en él late la idea de Gramsci de construir un bloque histórico, basado en alianzas entre múltiples actores en los distintos espacios de la sociedad civil, explotando las expectativas democráticas que las grandes estructuras esclerotizan en los frentes político y cultural a un tiempo. La combinación del socialismo gramsciano, con su énfasis en la construcción de consensos transversales, y la exigencia existencialista por la libertad, acosada por toda forma de cosificación, ya han desbordado en Gorz ampliamente el mundo del trabajo.

## 3. PIONERO DE LA ECOLOGÍA POLÍTICA

A finales de los sesenta Michel Bosquet se convertirá en precursor de la crítica de la ideología del crecimiento. Para ello, asimilará la crisis ecológica a un embate entre civilizaciones y modelos de producción-consumo. En sus primeros escritos ecológicos —en *Le Nouvel Observateur* o *Les Temps Modernes*, pero también en publicaciones señeras del nuevo ecologismo como *Le Sauvage* o *Lumière de Vie*— Bosquet insiste, con artículos muy influyentes, en que es la necesidad de la vida lo que está en juego: «Tomar en cuenta las externalidades se ha vuelto una cuestión de vida o muerte para la humanidad entera», «el mantenimiento de formas de vida civilizadas sobre la tierra, es decir, la supervivencia de la humanidad, es incompatible con el modo de producción capitalista [...] pero también [con el programa comunista de] George Marchais»[5]. Al poco, tomará distancia de sus primeros escritos sobre ecología. A partir de 1972, el recurso al mantenimiento de la vida o la satisfacción de tal o cual necesidad le parece peligroso

**5.** «J'accuse» (1970),«La crise a déjà commencé» (1972), en *Critique du capitalisme quotidien*, París, Galilée, 1973, pp. 282-286. Marchais fue líder del PCF entre 1972 y 1994.

como valor ecológico: siempre puede aparecer alguien dispuesto a definir la última necesidad material científicamente… y ahogar el espacio para la democracia. Por ello, Bosquet-Gorz siempre será muy suspicaz respecto de la posibilidad de deducir una ética de la ciencia ecológica y por ello se remitirá a la autonomía como valor fundacional de la ecología política, base para recusar la confiscación y colonización de las fuentes de autodeterminación por parte del capital.

En realidad, Bosquet-Gorz amplía la crítica del capitalismo hacia la construcción planificada de las necesidades por parte de los imperativos del crecimiento económico y sus aparatos, ya desde sus primeros textos, algunos de finales de los años cincuenta: «Que estamos dominados en nuestro trabajo, es una evidencia desde hace ciento setenta años. Pero no que somos dominados en nuestras necesidades y deseos, pensamientos y la imagen que tenemos de nosotros mismos. Es por ello, por la crítica del modelo de consumo opulento, por lo que fui un ecologista *avant la lettre*», señala en la última de sus compilaciones sobre ecología, *Écologica*, publicada con carácter póstumo (2008). Éste era un enfoque original en la izquierda, al menos adelantado en una década a la explosión de la crítica socioecológica de finales de los sesenta, y que desarrolla como una intuición derivada de su compromiso con el humanismo sartriano, un desarrollo más de la exigencia ética de la emancipación del sujeto autónomo.

Cuando leemos sus artículos se hace evidente que eso que se comenzará a llamar «ecología», en su acepción crítica y no sólo científica, formaba parte del ambiente en el que se movían los movimientos sociales a finales de los años sesenta en Europa: «Rechazo de las formas actuales de producción, consumo, trabajo, técnicas, pretensión de que se puede vivir mejor a condición de producir, consumir y vivir de otra manera. Los protagonistas de mayo de 1968, en un sentido, no decían otra cosa»[6]. Y, al hacerlo, impugnaban el capitalismo en su

**6.** *Ibíd.,* p. 297,«Les impasses de la croissance».

núcleo normativo. Compilados con títulos como *Crítica del capitalismo cotidiano* (1973), *Ecología y política* (1975), *Ecología y libertad* (1977), sus textos «dieron las palabras, a toda una generación, para expresar su rechazo a una existencia centrada en el trabajo y la persecución de la acumulación material»[7]. Bosquet-Gorz destacó de entre un pequeño grupo de pensadores y activistas atípicos e inclasificables, como René Dumont, Ivan Illich y Murray Bookchin, todos ellos fallecidos también en este principio de siglo, en la vía de la *ecología radical*, *social* o *política*.

No obstante, a menudo tendemos a ubicar el nacimiento de la cuestión ambiental a partir de las coordenadas en que la ciencia ecológica se popularizó hace cuatro décadas, redefiniendo el imaginario sobre la naturaleza externa: con los nuevos desarrollos teóricos —gracias a las obras de ecólogos como los Odum o Ramón Margalef—; con la nueva imagen, global, del planeta que los *Apollo* nos hacían llegar; y con la aparición de los primeros diagnósticos de la crisis ecológica[8]. Sin embargo, no menos tendemos a olvidar cuán insatisfactorio resultaba el diagnóstico de la nueva ecología para aquellos autores que, como Gorz, Illich o Bookchin, empapados de la moral emancipatoria, veían la crisis en una clave sociopolítica. No es que estuvieran en desacuerdo con el núcleo de la visión ecológica. Antes al contrario, todos contribuyeron a difundir el mensaje de la irreproducibilidad en el tiempo de los patrones desarrollistas de consumo y producción de la sociedad industrial, de la fragilidad de la vida. Sin embargo, discrepaban con ciertas asunciones, ocultas para muchos, que articulaban el análisis en forma de dicotomías insalvables: ecosfera/tecnosfera, ecología/barbarie, especie/entorno, población/capacidad de carga, y de escenarios apocalípticos insitos en el núcleo del mundo moderno. No fue

**7.** François Gollain:«André Gorz ou le refus de la domination du travail», *Entropia*, nº 2, 2007, p. 63.

**8.** En particular los de Rachel Carson, Barry Commoner, el *Blueprint for Survival* de Goldsmith para *The Ecologist*, o el célebre informe Meadows de *Los límites del crecimiento* de 1972.

casual la cruzada que entre muchos de los primeros ecólogos-ecologistas se lanzó por el control demográfico en los países pobres, por medidas tecnocráticas y autoritarias de emergencia, o por la huida hacia paraísos añorados de una supuesta armonía primitiva. Si hoy somos capaces de tomar una sana distancia crítica respecto de la propia tradición ecológica es gracias a esos pensadores que nos hicieron saber que la crisis ecológica es resultado de relaciones sociales, de poder, y de una historia concreta que una supuesta «ecología *apolítica*» sólo puede ayudar a ocultar.

Aunque la aportación gorziana a la cuestión ambiental estaba anticipada algunos años antes, la referencia al discurso ecologista tiene lugar en los años setenta. Gorz colaborará con los fundadores de los primeros movimientos y publicaciones ecologistas en Francia, conocerá de primera mano el espíritu contracultural en Estados Unidos, y, sobre todo, quedará entusiasmado con Ivan Illich. Si tenía alguna duda de que el rechazo del capitalismo debe ir más allá de la fábrica, ya se ha disipado. Es la época en que leerá a los teóricos de la Escuela de Frankfurt, reseñará extensa y tempranamente a Marcuse, a Illich, y difundirá, en definitiva, la crítica a la deshumanización de los modernos procesos de producción y tecnificación. Este paso le servirá para sistematizar y radicalizar su análisis del funcionamiento de la megamáquina industrial y burocrática, y descartar la posibilidad de apropiación o autoorganización de los procesos macroestructurales de producción: «La idea de que la clase obrera pudiera apropiarse colectivamente de esos medios de producción es tan absurda como la idea de una posible reapropiación del ejército —organización jerárquica por excelencia— por los soldados de infantería»[9]. La reapropiación de los medios de producción y de trabajo sólo sería posible poniendo fin a la megaindustria, a las megaherramientas propias del fordismo. Gorz se ha convertido ya en estos momentos en estilete del ecologismo anticapitalista y en especial del libertario.

**9.** En la entrevista de François Gollain: *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*, París, La Découverte & Syros, 2000, p. 223.

Illich, además, también le ayudará a explicar el tercer gran hito biográfico de su evolución, tras su condición de apátrida y su conversión en escritor: la enfermedad de Dorine. Con ella, efecto de un tratamiento médico, Gorz agudizará su crítica del capitalismo y la mercantilización de la vida en los espacios más «biopolíticos», pero no menos cobrará consciencia de la importancia de su relación con ella en su recuperación para la vida.

## 4. LA INVENCIÓN DEL 'TRABAJO'

A mediados de los setenta, Gorz da una nueva vuelta de tuerca en su crítica de la sociedad industrial y en su disidencia política. En unos meses, la presión del lobby pronuclear, las diferencias con el creciente maoísmo y la publicación de un monográfico sobre el movimiento sindical italiano *Lotta Continua* le lleva a perder su liderazgo en *Le Nouvel Observateur* y en *Les Temps Modernes*. Y Dorine, que ya tiene el diagnóstico sobre su enfermedad, crónica e incurable, sale milagrosamente de una afección cancerosa. André decidirá prejubilarse a los sesenta y dedicarse a cuidarla, rehacer sus hábitos a partir de nuevos requerimientos médicos y ecológicos a los que se referirá como prácticas de «otra civilización». Como consecuencia, Bosquet pasará a ser historia, y Gorz, el teórico, tomará la alternativa como pensador de fondo para el gran público, de izquierdas, con una tríada de trabajos que le enemistaron definitivamente con el marxismo.

Para Gorz, mayo del 68 ha supuesto un punto de no retorno en la historia y en la teoría social. Ni el funcionalismo ni por supuesto la teoría de clases podían explicar el nuevo *ethos* contracultural y anticapitalista. Es más, ya ni siquiera pueden explicar cómo el desarrollo del capitalismo ha transformado el proceso productivo, la propia cultura obrera, y ha puesto en crisis la utopía de la revolución obrera y con ella el horizonte político de la izquierda. *Grosso modo*, Gorz articulará su análisis en tres campos diferentes: uno, como una reflexión filosófica sobre

la autonomía y la idea del trabajo, en gran medida, un debate abierto con los intérpretes de Marx; dos, como elaboración de una agenda de reformas estructurales; tres, como una teoría del capitalismo. Aunque el grueso de esta parte de su producción culmina con *Adiós al proletariado* (1980), *Los caminos del paraíso* (1983) y sobre todo *Metamorfosis del trabajo* (1988), todos ellos trabajos de enorme impacto en las nuevas izquierdas europeas y americanas, los más recientes *Miserias del presente, riqueza de lo posible* (1997) y *Lo inmaterial* (2003) mantienen vivo el mismo hilo conductor entretejido de las discusiones y la bibliografía más actualizadas. No hay que olvidar que fueron escritos ya tras haberse retirado para cuidar de Dorine, y que, cuando se publica el último de ellos, Gorz cuenta ya ochenta años.

Con el provocativo *Adiós al proletariado* Gorz liquida sus vínculos incluso con sus antaño seguidores del sindicalismo autogestionario de la CFDT, aunque de la misma forma conseguirá un enorme éxito en Alemania, con la que de alguna manera se reconciliará. Con *Adiós*, coincidente en el tiempo con su «adiós» al periodismo, Gorz lleva su análisis a una discusión con Marx, en cuyo ideal de la producción del hombre por sí mismo, del auto-reconocimiento en una naturaleza dominada a través del trabajo, ve latir una escatología de origen cristiano, heredada a través de Hegel, que hace del proletariado un actor trascendente a los propios trabajadores, sus vivencias y sus intereses. En la nueva realidad histórica, la utopía marxista, el «proletariado según San Marx», es un catecismo. En las condiciones presentes —continúa Gorz—, los procesos y megaherramientas son inapropiables según la vieja utopía del trabajo y el control obrero, más aún por una clase heterogénea frente a un trabajo organizado de una forma postaylorista: mercados de trabajo estratificados en una pirámide que tiende a la dualización social; un trabajo-empleo, típico, descentrado en un abanico de ocupaciones precarias, a menudo informales, discontinuas; incapaz de estructurar la socialización y cargar con la dotación exclusiva de sentido, con la formación de identidades estabilizadas, menos aún solidarias,

que experimentan de forma muy desigual la ciudadanía social y el balance entre derechos y deberes socioeconómicos. Es decir, es a partir de un análisis inmanente, situado, desde donde Gorz revisa sus ascendentes filosóficos y toma una distancia de ellos, distancia relativa, toda vez que se considerará siempre un apasionado «marxiano», que revisa el marxismo desde la propia posición crítica de Marx, la historia.

Más difícil es etiquetar a Gorz filosóficamente. De un lado, acomete una hermenéutica crítica desde la historia de las ideas, y desarrolla con maestría la tesis de una «invención del «trabajo»: la noción de trabajo como una actividad comprehensiva, omniabarcante de tareas de distinto tipo que antaño fueran consideradas incomparables e inconmensurables, es fruto del dominio del imaginario economocista y de su funcionalidad para con el capitalismo. Hasta que el capitalismo manufacturero se hace dominante, en las sociedades precapitalistas y premodernas, «trabajo» —*travail*, *labour*, *arbeit*, *lavoro*, *feina*, etc.— designaba simplemente las tareas más penosas, repetitivas y menos gratificantes, entendidas justamente en oposición a la actividad plena, realizadora, reconocida en el espacio público, y de la que quedan excluidos quienes «trabajan» —mujeres, esclavos, gleba, etc.—. Cuando Hegel, y después Marx, se refieran al «trabajo» como una esencia común de la totalidad de actividades, la praxis mediante la cual el sujeto se objetiva y se inscribe en la materialidad del mundo, produciendo a la vez un mundo de cosas y produciéndose él mismo, estarán expresando un cambio de mentalidad profundo, una revolución cultural y filosófica. Sin la aparición de la figura del proletariado diferenciado del artesano —insiste Gorz—, como un trabajador sin oficio ni reconocimiento social, y del ideario moderno, con sus nociones de igualdad y de libertad, no habría podido aparecer la noción de lo que Marx llamará «trabajo abstracto», mercancía, mesurable, intercambiable. Ésta es una de las grandes lecciones de la tradición hegelo-marxiana, aceptar la historicidad, la mundanidad, el carácter contingente y reversible de las creaciones humanas, así como el carácter creador del sujeto que se deriva, una lección de gran repercusión en

la tradición emancipatoria. La crítica de la alienación, en sus diversas formulaciones, parte en último término de una preconcepción de la naturaleza humana como hombre-autor, *sujeto*, y no *objeto*, cuya esencia se realiza en la reapropiación de esa potencia común universal de la que los poderes sociales autonomizados le han despojado.

Ahora bien —denunciará Gorz—, la influencia en la izquierda de esta perspectiva hegeliana, teleológica, según la cual la historia se comprende desde su final, según la cual su sentido deja de estar en suspenso, ha sido nefasta en la determinación de la utopía proletaria del trabajo.

## 5. FILOSOFÍA DEL TRABAJO

Como alternativa, Gorz acomete una teoría normativa del trabajo, expuesta en *Metamorfosis del trabajo* (1988), el más ambicioso filosóficamente de sus trabajos políticos. Apoyándose en Hannah Arendt, Gorz distingue tres tipos de actividades: a) el *trabajo para sí*, la producción de valores de uso para uno mismo, el automantenimiento propio del ámbito privado (*labor* en la tipología de Arendt); b) el trabajo mercantil (*trabajo*); y finalmente c) la actividad *poiética* con valor intrínseco, que es «un fin en sí misma», el ámbito de la cooperación y la autoproducción cargada de sentido (*acción*). En realidad esta distinción no es triple, sino doble, puesto que remite a un ámbito de actividades instrumentales (las mercantiles y las de «posesión de uno mismo», trabajo «improductivo»), frente a otro de «fines en sí», acción con sentido.

La dicotomía entre actividad con sentido y actividad instrumental nos retrotrae de nuevo a la distinción, más o menos sartriana, entre autonomía y heteronomía: el ámbito de las actividades relacionales, comunicativas, artísticas, resiste frente a la lógica mercantil y define así un nuevo frente de conflicto que desborda de largo el de la producción. Gorz usará la distinción entre una «esfera de la autonomía» y una de la «heteronomía» en dos sentidos: uno espacial —del que se

retractará en algún momento—, como ámbitos topográficos diferenciados, el de la megamáquina inapropiable y el de la economía convivial de autoproducción a pequeña y mediana escala; y uno analítico, como las dos dimensiones antagónicas presentes en toda actividad, en diferente proporción, que expresan la dialéctica entre libertad y determinación por parte del complejo productivo capitalista. En la práctica, incluso el trabajo más funcional implica elementos comunicativos y cierta autonomía, pero, mientras no sirva a fines y medios «elegidos» y no impuestos por el sistema, el balance se decanta en beneficio de la heteronomía, y deja de ser actividad cargada de sentido y emancipadora.

Hay que insistir en que se trata de una teoría explícitamente normativa, no carente de complejidad y dificultades, y que presupone una teoría de la modernidad[10]. Prescribe ámbitos en que la mercantilización y socialización de las actividades es «irracional» —por ejemplo, en la «venta» del propio cuerpo o en la imposición de criterios de rentabilidad a tareas de cuidado y servicio, como la medicina—, así como las condiciones de «racionalidad» del trabajo en sentido moderno: crear valor de uso, en vista de un cambio mercantil, en la esfera pública, y en un tiempo mesurable y con el mayor rendimiento posible. Es la respuesta de Gorz, en la línea de las propuestas del «postempleo» o «postrabajo», a la dificultad en el seno de las ciencias sociales críticas para hacer frente a la neoliberalización del trabajo[11]. A finales de los años ochenta, los tiempos han cambiado: el fin de la sociedad del pleno empleo, de la fe en el cariz liberador y realizador del trabajo asalariado, el éxito de la ofensiva neoliberal y el atrincheramiento del pensamiento de izquierdas, parecen haber dejado atrás las expectativas revolucionarias y explicar a su vez el

**10.** En abierta discusión con las ideas de Jürgen Habermas —bajo cuya influencia actualiza el par autonomía/heteronomía como«mundo de la vida»/«sistema»—, Marx —reinos de la libertad/de la necesidad— Max Weber, Alain Touraine, Illich, etc.

**11.** Que paralelamente desarrollaban a su manera Claus Offe, John Keane o Alain Lipietz, desde los años ochenta, imitada más recientemente por otros como Jeremy Rifkin o Ulrich Beck.

cambio de lenguaje y temática en los motivos de los teóricos críticos. Para Gorz, en las condiciones presentes, la «ética del pleno empleo», asimilada a la mercantilización de nuevas esferas y competencias como nuevos yacimientos con que lograr de nuevo el pleno empleo, se convierte en un «fetichismo del trabajo» que hace el juego a la derecha política y a la dualización social.

## 6. LA UTOPÍA POSTINDUSTRIAL

Gorz propone, a partir de aquí, un marco de reformas por un nuevo contrato social «posproductivista», «poskeynesiano» o «postsalarial». En la formulación más elaborada de *Miserias del presente, riqueza de lo posible* toma la forma de una «sociedad de la multiactividad»: el principio normativo, definido por oposición a la vinculación clásica entre ciudadanía y pertenencia a la esfera productiva, es el del «derecho a acceder a las diferentes actividades productivas», descentrando la actividad mercantil y revalorizando lo relacional y lo convivial, espacios para la autodefinición de las necesidades, en actividades cooperativas, intercambios en dinero cívico o clubes de trueque, autoproducción y autoayuda doméstica o vecinal, guiados por la reciprocidad y la solidaridad concreta. Como otros teóricos de la economía social y el tercer sector, Gorz aquí ha parecido llevar a la esfera de actividades sin afán de lucro las expectativas de autorrealización que antaño tuviera la autogestión obrera, o, si se quiere, llevar a la esfera productiva el plus de normatividad que la nueva teoría crítica ha presupuesto en la sociedad civil. Aun así, nunca ha dejado de reclamar también avances en la humanización del trabajo macrosocial y en la democratización de género en el ámbito del trabajo doméstico.

Tres serían los pilares programáticos sobre los que sostener el nuevo contrato social: a) una «*renta de existencia,* universal y suficiente», a la que, no obstante, Gorz se opuso durante años por el temor de que se convirtiera en una subvención

pública al trabajo descualificado en los sectores poco atractivos para el capital; b) la promoción pública de una economía sostenible a pequeña escala y de una infraestructura urbana, incluida la planificación urbanística para el desarrollo de espacios públicos de autoproducción y consumo local y de proximidad; y c) un plan para la reducción y el reparto del tiempo del trabajo, con la idea de facilitar también el igual «derecho a acceder a la esfera de la economía pública a través del propio trabajo» en el mercado. Este programa —Gorz insistió en ello— no es incompatible con reformas más ambiciosas a otros niveles, por ejemplo, en la economía política globalizada. Por muy libertario que parezca, además, cabe entenderlo dentro del planteamiento, en esencia gramsciano, de crear un bloque histórico en clave «postrabajista», que rompa el vínculo entre renta, trabajo y derechos, capaz de satisfacer intereses de distintos sectores sociales, incluidas las clases medias sobreocupadas sin tiempo libre, y de configurar una alianza transversal desde la socialdemocracia y el laborismo hasta la alterglobalización. Gorz ayudó como nadie a crear el clima de opinión que hizo posible la política estrella del gobierno de izquierda plural de Jospin y sus Leyes Aubry sobre la jornada de 35 horas, a pesar de lo alejadas que pudieran estar de las aspiraciones gorzianas. No hay que olvidar que a finales de los noventa, cuando en casi toda Europa gobernaban coaliciones de centro-izquierda, el lema de las 35 horas fue protagonista en los programas políticos. Así puede apreciarse cómo, en este momento, el eje de influencia de Gorz se ha desplazado: ha perdido en gran medida su diálogo con los movimientos en Europa, pero es motivo de lectura y discusión entre los intelectuales de la nueva izquierda, en el punto de encuentro entre socialdemócratas y excomunistas. El tono más teórico que periodístico de su obra —tras el «retiro» de Bosquet—, y, por tanto, su lenguaje más denso y filosófico; su énfasis en la liberación más allá del trabajo más que en la humanización dentro del trabajo; el desbocamiento del capitalismo global y las nuevas dificultades para llevar a término una agenda como la suya y priorizarla sobre otras reivindicaciones

más imperiosas —controles financieros globales, eliminación de la pobreza, etc., con las que por supuesto no está en contradicción—, quizá expliquen esta tendencia en su ámbito de influencia.

## 7. LA CRISIS DEL CAPITALISMO GLOBAL

Finalmente, la idea del fin de la «sociedad del trabajo» surge también de un análisis del capitalismo y el cambio estructural en las sociedades avanzadas, nuestro último eje de reflexión. Comienza en los sesenta con la idea del «neocapitalismo» —término que usará en la línea de las teorías del capital monopolista y del regulacionismo—; se desarrolla en los setenta y ochenta como una teoría de la crisis del keynesianismo y del fordismo, tanto como un modelo de organización del trabajo, como de acumulación y de desarrollo; y culmina en las últimas obras como una teoría del capitalismo flexible posfordista. Gorz ha discutido de tú a tú con economistas, sociólogos del trabajo, historiadores y filósofos, y ha podido seguir las aportaciones más ricas de tradiciones plurales e interdisciplinares. Sus análisis han sido a veces visionarios, poniendo nombre con anticipación a dinámicas estructurales que apenas se atisbaban, como la crisis del keynesianismo o la aparición del posfordismo. No obstante, la fijación revolucionaria de su tradición y su generación se expresa en él con mayor ironía si cabe: desde sus primeros trabajos, a finales de los cincuenta, hasta su último artículo, de 2007, nos anuncia el final inminente del capitalismo.

Este exceso de optimismo se ha acentuado claramente en sus últimas elaboraciones alrededor del capitalismo del conocimiento, que Gorz ha gustado de llamar «posmoderno», «inmaterial» o «cognitivo». Las razones principales son dos. De un lado, su adhesión a la teoría marxista del valor, y la creencia en que la supervivencia del capitalismo descansa en el predominio del valor-trabajo abstracto, mesurable, separable de la persona y susceptible de ser intercambiado en un mercado

como una mercancía más. De otro, su contacto con pensadores en la órbita del anarquismo alterglobalizador de tendencia posmoderna[12].

En este marco, se le ha reprochado que, en el nuevo capitalismo, el saber común —inapropiable por el capital como «conocimiento» operativo— es la fuerza productiva decisiva, y que, por tanto, el trabajo ya no es mesurable según la teoría clásica del valor-trabajo —según la cual el valor de cambio puede medirse en tiempo de trabajo—, ni la idea del reparto del trabajo social viable en los términos de Gorz. El trabajo sería más bien, cada vez más, fruto del «*general intellect*», o «inteligencia colectiva» —idea que Marx utilizó en los *Grundisse*— y, de este modo, el capitalismo engendra en sí mismo a su nuevo sepulturero: el sujeto anticapitalista en la «intelectualidad de masa». Aunque Gorz se ha distanciado del optimismo de sus críticos, en particular de Toni Negri, sobre el nuevo sujeto, ha asumido su tesis central sobre el conocimiento. A diferencia del valor clásico de la economía política —trabajo que valoriza capital, crea un valor adicional y permite la acumulación—, a día de hoy, según Gorz, sólo una mínima parte del trabajo en sociedades desarrolladas es productivo, el resto es trabajo de servicios, que recibe una «renta secundaria». En su enfoque, la pasión viva de la imaginación y la creatividad supera en cuanto tal al capital dinero o máquina en la generación de valor añadido, aunque por supuesto los grandes poderes deslocalicen los imprescindibles procesos materiales, con poco valor añadido y precios a la baja, en la periferia del capitalismo. Para Gorz, «no es un capitalismo en crisis, es la crisis del capitalismo»[13]. El capitalismo se hunde irremisiblemente después de veinte años de crisis del fordismo, arrastrado por la revolución informática y por la imposibilidad creciente de medir el valor, ahora desmaterializado, de

**12.** Antonio Negri, Jean-Marie Vincent, Moishe Postone, Robert Kurz, René Passet o Maurizio Lazzarato, con quienes ha debatido en *Futur Antérieur*, *Alice*, *Multitudes*, *Transversales* o *La Décroissance*.

**13.** *L'immatériel. Connaissances, valeur et capital,* Galilée, 2003, p. 82.

trabajo y capital, y por lo tanto de las mercancías. Se trataría de una especie de implosión, fruto de la paradoja entre el crecimiento constante de la productividad y la disminución del trabajo productivo, expresada en el recurso del sistema financiero a la liquidez ficticia, a las burbujas especulativas. Las cada vez más agudas y frecuentes crisis económicas no harían más que explicitar la contradicción de un capitalismo basado en una habilidad común inapropiable, el conocimiento.

Gorz considera que este nuevo estado de cosas, estructural, alimenta, además, su propia superación hacia un nuevo tipo de economía poscapitalista, una economía en ciernes representada por la «comunidad Linux», los *hackers*, el *software* libre y el *copyleft*, una economía de bienes comunes interconectados a nivel mundial, basada en la gratuidad y la inapropiabilidad por parte del capital. Gorz recupera aquí el viejo ideal socialista del control de los medios de producción, aquel que el gigantismo fordista, con su especialización y división masiva del trabajo, hacía imposible, encabezado ahora por un «artesanado *high-tech*» que permite a pequeña escala productividades más altas que las de la gran industria y abre así el campo de lo posible a formas comunales de producción orientadas hacia necesidades reales, ajenas a la conformación mercantil. Se trataría de un «protocomunismo», en la órbita del alterglobalismo, que anuncia espacios de autonomía y orienta así una posible alianza con movimientos anticapitalistas, desde el zapatismo hasta el movimiento de parados, pasando por Reclaim the Streets o Vía Campesina.

## 8. EPÍLOGO

En 2006, Gorz alcanzará el reconocimiento del gran público francés. No tal y como uno hubiera esperado, producto de su carrera periodística y de sus esfuerzos por articular una nueva hegemonía antiproductivista, dando pie a una nueva ideología transversal basada en el reparto del tiempo del trabajo. Con su

*Carta a Dorine* será recordado, más allá de los círculos intelectuales y políticos de la nueva izquierda, como quien puso voz a un tipo de estima postradicional. En realidad, intenta corregir la imagen «falsa y desfigurada» que, medio siglo antes, había dado de Dorine en *El Traidor*, donde había sido descrita con toda frialdad, en el fondo, como un *alter ego*, inmigrante sin lugar en el mundo… cuando en verdad fue el contacto de Gorz con la realidad. Ahora, con mayor justicia, Dorine es el oasis, «la puesta entre paréntesis de un mundo amenazante», «complemento de la irrealización de lo real».

Con *Carta a D.* se cierra un ciclo largo en la historia del pensamiento político contemporáneo. Se cierra la producción de aquel *austrian jew* exiliado, tal y como comenzó, con un texto autobiográfico, de calado profundamente existencial. A la distancia que hoy ya podemos adoptar, el binomio Gorz-Bosquet se nos aparece como expresión de un pacto, el titular de una estrategia de autoasignación identitaria —la conversión al intelectual comprometido con hacer de su exigencia moral un valor público político—, cuya esencia última se desvela en su conflicto constituyente justamente en aquello que le niega, la vivencia quebrada, universalmente representativa, de un hombre tímido, reservado, en —como ha dicho Jacques Julliard— su «soledad celosa». Gorz-Bosquet no debería ocultar a ese auténtico *Je* tras la máscara del pensador, primeramente mal autodenominado *traidor*, finalmente rendido enamorado. No menos porque, en la medida en que se comunicó con nosotros y con su época, lo hizo en plural. Su compañera, discreta, invisible, eclipsada por el monólogo en voz alta de André, siempre le acompañó: «Mi obra sólo lleva un nombre, cuando ha sido el fruto de un largo diálogo» —comenta en *Carta a D.*—, el diálogo con Dorine, objeto de una obsesión reconstruida como reinvención de sí mismo donde ella es el principio de realidad. Gorz y su Dorine sólo podían estar juntos, «en fusión», en la vida y en la muerte.

El ciclo existencial gorziano es en cierto modo, también, un epítome del último medio siglo, un condensado de una era y de la evolución filosófico-política de la misma. Sorprende, al

respecto, la gran modernidad de buena parte de sus planteamientos, perfectamente actuales. No obstante, es de notar un exceso utópico y mesiánico en sus propuestas y, sobre todo, en sus análisis del capitalismo globalizado. También se echa en falta un *aggiornamento* del marco filosófico sartriano en el que siempre se movió. Gorz no supo salir de la concepción ontológica de Sartre. Más allá de sus evidentes virtudes, germinales en las innovadoras ideas de Gorz, no resulta tan obvio que la anomia existencial o la inclinación del desarraigado lleven de suyo hacia valores solidarios. Podría ser al contrario. La conversión de Gorz, la metamorfosis de su angustia en compromiso, no es generalizable como una teoría del pensamiento y la acción política críticos.

Seguro que esto puede ser en parte explicado como efecto de la evolución de la intelectualidad francesa y del pensamiento político de la izquierda en general. Gorz sufrió en primera línea el acoso al humanismo y al socialismo por parte del estructuralismo y del neoliberalismo, respectivamente. No menos, el fracaso del posmarxismo y los herederos de la Escuela de Frankfurt a la hora de construir una alternativa hegemónica, de hacerla comprensible para las luchas sociales en marcha, o para sacarla del invernadero de la academia. Más aún en Francia, donde los grandes pensadores de la teoría crítica francesa tampoco supieron hacerlo; y donde, desorientado, buena parte del potencial crítico de su tradición se diluía en posmodernismos estetizantes o se desplazaba hacia el liberalismo, más o menos social, e incluso al conservadurismo. Hoy nada recuerda ya, por ejemplo, cómo recibían y reseñaban las críticas de Gorz al liberalismo industrial triunfante los mismos que hoy se pavonean en el circo mediático y se adhieren a los valores que la generación de Gorz luchó por superar: trabajo, patria, consumo, imperio, fe, etc.

Gorz asumió denodadamente la tarea de mediador que tan mal ha satisfecho la *intelligentsia* radical de izquierdas en las últimas décadas, a menudo a rebufo de la neoliberal y neoconservadora. Más, si cabe, entre filósofos. Gorz cierra una etapa al respecto. Sin duda, en deuda con el estilo de Sartre

y Camus, con su idea de intelectual a lo Zola. Hirsch, Horst, Gorz, Bosquet, fue una persona sencilla hacia fuera, casi espartana, generosa, erudita y retraída a un tiempo; compleja, autoexigente, obsesiva, hacia dentro. Se fue, sin hacer ruido, con su Dorine del alma, en un gesto a la altura de la coherencia que marcó su obra.

## 9. SOBRE ESTA ANTOLOGÍA

Gorz publicó una veintena de libros, centenares de artículos y editoriales, y concedió decenas de entrevistas, la mayoría publicadas. Casi todos sus libros fueron traducidos al castellano, pero el largo periodo que recorre su obra hace que en su gran mayoría estén descatalogados y sean difíciles de localizar[14]. Así las cosas, hemos seguido tres criterios básicos a la hora de hacer nuestra selección: de un lado, describir un recorrido por ese medio siglo de producción y vivencias, con sus temas principales en el lenguaje de cada época, sin exigir un conocimiento previo de la obra de Gorz; de otro, integrar facetas menos conocidas para el público en castellano de su obra, como sus últimas publicaciones y la dimensión existencial-biográfica de su trayectoria; y, finalmente, intentar no reproducir aquello que esté disponible ya en una primera búsqueda en Internet. Nuestra selección cubre el abanico de sus grandes temas políticos, dado que los menores son simplemente inabarcables en un único volumen. En un primer bloque, dos textos clásicos de la época que podríamos denominar, siempre desde su prisma particular, «obrerista»: uno extraído de *Reforma y revolución*, «Reformas no reformistas» (1964, inédito en castellano), y otro de *Crítica de la división del trabajo*, «Técnica, técnicos y lucha de clases» (1971); después, otros

**14.** Respecto a sus artículos, desde finales de los ochenta hasta los de los noventa fueron asiduamente reproducidos en revistas como *Letra Internacional*, *El Independiente*, *Debats*, *Cuatro Semanas*, *Viento Sur* e, incluso, en la edición en castellano de *Le Monde Diplomatique*.

dos postsesentayocho, un fragmento de *Ecología y libertad* (1977), su aportación más teórica a la ecología política, y el prólogo a *Adiós al proletariado*, «Temas para una izquierda futura» (1980); a continuación dos posteriores a la caída del muro de Berlín: uno, más técnico, sobre las dimensiones normativas del trabajo en sus diferentes acepciones, «La crisis de la idea de trabajo y la izquierda postindustrial» (1994), y otro más de compromiso político, «Adiós, conflicto central» (1993); y, para cerrar, el último de sus artículos en francés, sobre la crisis del capitalismo globalizado, «Crisis mundial, decrecimiento y salida del capitalismo» (2007, también inédito).

Se han respetado las traducciones castellanas existentes, introduciendo contados cambios menores donde se ha considerado oportuno, e introducido entre corchetes las referencias castellanas, cuando las hay, a las obras citadas por Gorz.

## ANDRÉ GORZ Y SU TIEMPO

1923 El 23 de febrero nace en Viena Gerhard, hijo del comerciante de madera judío Jacob Hirsch, veterano de guerra de origen moldavo, y de una secretaria católica de clase media y educación burguesa, María Horst, original de Bohemia.

1930 Su padre adopta la religión de su madre y su apellido, y Gerhard es bautizado como Horst. *Gran crisis financiera mundial*.

1934 *A petición del comunista M. Thorez, se forma el Frente Popular de Francia, que llevará al gobierno en 1936 a Léon Blum*.

1938 Anschluss*, anexión de Austria al Tercer Reich*. *IV Internacional*.

1939 *Alemania invade Polonia*. Su madre le envía a un internado religioso en Lausana para evitar su movilización durante la Segunda Guerra Mundial. Comienza su periodo de «apátrida». *Finaliza la Guerra Civil española y comienza la dictadura franquista*.

1940 Cae París y decide no volver a hablar alemán. Comienza a redactar su *journal*, su diario personal. Estudia en la École d'Ingenieurs y sigue paralelamente cursos de filosofía que califica de «grotescos».

1943 Se entera de que su padre ha sido expropiado y que ha salvado la vida por su edad y por estar casado con una aria. *Sartre publica* El ser y la nada.

1944 *Acuerdos de Bretton Woods y creación del FMI y el BM. Se sientan las bases de la edad dorada del capitalismo keynesiano-fordista.*

1945 Se diploma como ingeniero químico. Participa en la sociedad de estudiantes *Belles-Lettres*. Deja su «diario» y comienza a darle forma de «proyecto», redactado como un *Essai*, un ensayo fenomenológico. Cuenta con 22 años. *Se publica el primer número de* Les Temps Modernes *(TM). Final de la Segunda Guerra Mundial y fundación de la ONU. Comienza la IV República francesa, bajo el signo de la sucesión de gobiernos de izquierda.*

1946 Conoce a Sartre en Lausana, donde está con Beauvoir, Merleau-Ponty y otros existencialistas impartiendo unos seminarios. Mientras, se gana la vida traduciendo novelas del inglés para ediciones Marguerat.

1947 Conoce a la inglesa Doreen Keir, miembro del grupo de teatro *Les Faux-Nez*, fundado por Charles Apothéloz. Un nevoso 23 de octubre le propone ir a un baile en la plaza de Saint-Sulpice, y ella accede. Dedicará todos los libros firmados como Gorz a Dorine/«Kay». *Tras el Tratado de Paz entre Italia y Yugoslavia, se levanta el muro que dividirá la antigua ciudad austriaca de Görz, ahora rota por el telón de acero. A un lado queda la italiana Gorizia y, al otro, la eslovena Nueva Gorica.*

1948 Le hace saber a su madre de su relación con Dorine. Los tres se encuentran en Lausana. La madre, que pretende un partido económicamente mejor como esposa, había comunicado antes a André que, de acuerdo con un experto grafólogo que ha analizado sus cartas, sus

caracteres son incompatibles. Gorz no volverá a ver a su madre.

1949 Se casa con Dorine y se trasladan a París, a la *rue du Bac*. Trabaja como «secretario del secretario general» del Citoyens du Monde (Movimiento de Ciudadanos del Mundo), René Bovard. Esto supone un respiro en los dos últimos «años de galeras», una época de privaciones severas y de redacción compulsiva del *Essai*. *Creación de la OTAN y triunfo de la revolución en China*.

1950 Pierde el trabajo en Ciudadanos del Mundo. Dorine les salva de la penuria, manteniendo a la pareja gracias a trabajos de traducción, lecciones de inglés, guía turística, etc., hasta que André ejerza como secretario privado de un adjunto militar en la embajada de la India.

1951 Entra en *Paris-Press*, un modesto diario de izquierdas, contratado para redactar una página diaria de resumen de prensa extranjera. En verdad, realiza el trabajo a medias con Dorine.

1952 Adopta el pseudónimo de Michel Bosquet, para no dificultar su naturalización francesa, que conseguirá al poco con el nombre de Gérard Horst.

1953 *Jean-Jacques Servan-Schreiber funda* L'Express *con la idea de dar apoyo a Pierre Mendès France, uno de los políticos más brillantes de la IV República, decididamente anticolonialista, que gobernará el periodo 1954-1955*.

1955 Entra como responsable de temas económicos en *L'Express*. Acaba su *Essai* y le remite el manuscrito a Sartre, que no hace mucho por su publicación. Decepcionado, comienza lo que llamará «una autocrítica devastadora». En ambos textos ya firma como André Gorz, un pseudónimo tomado del lugar de fabricación de los binoculares austro-húngaros de su abuelo, la fronteriza Görz. *Se funda el Pacto de Varsovia*.

1956 Remite su «autocrítica» al editor con el nombre de *El traidor*. *Krutchev, presidente de la URSS, presenta en el XX Congreso del PCUS el informe sobre los crímenes de Stalin, muerto tres años antes, e invade Hungría.*

1957 *Sartre publica* Existencialismo y marxismo. *Tratado de Roma, por el que se crea la CEE. Lanzamiento exitoso del Sputnik.*

1958 Publica *El traidor*, que consigue un gran éxito en Francia: «Su publicación cambió mi situación. Me confirió un lugar en el mundo». *De Gaulle vuelve al poder y proclama la V República: se abre «la política de* grandeur*».*

1959 Esperanzado en un cambio en el seno del movimiento comunista, se acerca a la obra de Marx. Estudia los *Grundisse* y los escritos de juventud de la mano de Jean-Marie Vincent. Como resultado publica *La moral de la historia*. *Triunfo de la revolución castrista en Cuba.*

1960 Lee *Crítica de la razón dialéctica*, que acaba de publicar Sartre, y pasa diez días en la Alemania del Este. Será el origen de su tecnocrítica.

1961 Entra en el comité de redacción de *TM*, que acaba de dejar Marcel Péju. Lo forman también Sartre, Beauvoir, Jacques-Laurent Bost, Claude Lanzmann y Jean Pouillon. Fallece Merleau-Ponty.

1964 Junto a Jean Daniel, Serge Lafaurie, J.-L. Bost y K. S. Karol, deja *L'Express* y funda *Le nouvel Observateur* (*L'Obs*). Publica *Estrategia obrera y neocapitalismo*. Se abre una nueva época, con numerosos viajes por Europa. Marcuse publica *El hombre unidimensional*, que Gorz presenta tempranamente en *The Nation*. *Sartre rechaza el Nobel de Literatura*.

1965 Dorine es operada de una hernia discal. Para las pruebas de rayos-x es tratada con un agente de contraste llamado lipiodol. Viajan a Nueva York.

1966 Participa en un ciclo de conferencias en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1966, con Marcuse,

Fromm, Louis Horowitz y Serge Mallet, sobre *La sociedad industrial contemporánea*.

1967 Publica *El socialismo difícil*. Conoce el sindicalismo italiano de Basso, Garavani, Magri, Foa, Trentin e *Il Manifesto*, que dará a conocer en Francia.

1968 *Gorz, Sartre, Lacan, Lefebvre, Klosowski, Nadeau y Blanchot firman el manifiesto de 10 de mayo d*e Le Monde, *apoyando el movimiento de estudiantes. Primavera de Praga*. André y Dorine se compran una casa a 50 kilómetros de París.

1969 Reedita *Estrategia obrera* con un largo prefacio y un nuevo capítulo final: *Reforma y revolución*. Asume la responsabilidad editorial de *TM*. La distancia con Sartre ya es insuperable. *De Gaulle dimite y le sigue Pompidou*.

1970 Publica «Destruir la universidad» y provoca la salida de B. Pingaud y J.-B. Pontalis de *TM*. Viaja a Cambridge (Massachussets), y conoce de primera mano el nuevo ambiente contracultural. Visita y debate con Marcuse y Stephen Marglin, así como con los científicos contestatarios. Imbuidos del nuevo espíritu, Dorine diseña la que será su nueva casa «mágica», en forma de «U», con todos los espacios de forma trapezoidal.

1971 Descubre la obra de Ivan Illich. Critica la tendencia maoísta de *TM*. Comienza a hacerse con Michel Rolant, Robert Laponche, y con el entorno de la incipiente ecología política, *La Gueule Ouberte*, y *Sauvage*, Alain Hervé y Brice Lalonde, fundadores de la sección francesa de Amigos de la Tierra. *Nixon pone fin al sistema monetario internacional de patrón oro*.

1972 Se publica el «Informe Meadows», *Los límites del crecimiento*.

1973 *Crítica del capitalismo cotidiano*, una compilación de artículos publicados en *Le Nouvel Observateur* entre 1966 y 1972, bajo el pseudónimo de Michel Bosquet. También publica *Crítica de la división del trabajo* y una versión resumida de *La convivencialidad*, de Ivan Illich,

bajo el título «Liberar el futuro». Viaja a Cuernavaca, México, y conocen en persona a Illich. Quedará impresionado por su obra *Némesis médica*, justo cuando Dorine comienza a sentir los síntomas de su enfermedad, dolores agudos y constantes, diagnosticada después como aracnoiditis, resultado de la medicación por lipiodol. Gorz entrará en la «era de lo que acabaría siendo la ecología política», y comenzará a colaborar en *Le Sauvage*. *Primera crisis del petróleo, fin de los «treinta gloriosos» y del consenso de la posguerra por el Estado de Bienestar: comienza la ofensiva neoliberal y neoconservadora*.

1974 Hace imprimir con un número de *TM*, 12.000 copias de un monográfico de 300 páginas sobre el movimiento sindical italiano *Lotta Continua*. El fracaso de ventas, con grandes pérdidas económicas, le obliga a dejar la revista, aunque el número se venderá al poco en su totalidad. Al mismo tiempo es relegado de la redacción económica de *L'Obs*, como consecuencia de la presión de Electricité de France, uno de los patrocinadores publicitarios de la revista, como reacción a la campaña antinuclear de Gorz. Como respuesta, publica un *dossier* monográfico en *Que choisir?* sobre la energía nuclear.

1975 *Ecología y política*, una recopilación de textos periodísticos de *L'Obs*, *le Sauvage* y *Lumière de Vie*.

1976 Es invitado de nuevo a Cuernavaca. Aprovechan para visitar Estados Unidos y a su amigo Marcuse. Dorine aún no sabe que padece cáncer de endometrio. Estrenan su casa reformada, que servirá de refugio en la milagrosa recuperación de Dorine.

1977 Publica *Ecología y libertad*, dedicado a Brice Lalonde, y, después de veinte años, *Fundamentos para una moral*.

1979 Dejan su casa «mágica»: se construye una central nuclear junto a ella, y deciden trasladarse a Vosnon, cerca de Troyes, a unos 120 kilómetros de París.

1980 Sale *Adiós al proletariado*. *Muerte de Sartre*. Gorz deja de ser colaborador de *TM*.

1981 *Victoria de François Mitterrand. La izquierda vuelve al poder en Francia.*

1983 «Adiós al periodismo»: Gorz se jubila para cuidar de Dorine, deja el consejo editorial de *L'Obs* y publica *Los caminos del paraíso*. Rechaza participar de la oposición a la instalación de misiles nucleares norteamericanos en la Alemania federal, con el argumento «han puesto la vida por debajo de la libertad».

1985 *Gorbachov lidera el PCUS e inicia la* perestroika *y la* glasnot. *Fin de la guerra fría.*

1986 *Accidente de Chernóbil. Primeras formas de gestión posfordista a gran escala.*

1988 Sale *Metamorfosis del trabajo*.

1989 *Cae «el Muro». Comienza a desintegrarse la URSS.*

1991 Publica la compilación *Capitalismo Socialismo Ecología*. *Primera Guerra del Golfo e inicio del «nuevo orden internacional»*.

1997 *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. *Toma de conciencia del nuevo ciclo histórico bajo el nombre de «globalización»*.

2001 *Ataque terrorista del 11-S contra las Torres Gemelas: comienza la «guerra al terrorismo»*.

2003 Publica su última obra mayor política, *Lo inmaterial*.

2004 *El 12 de febrero los alcaldes de Gorizia, Italia, y de Nueva Gorica, en Eslovenia, derriban la valla que desde 1947 dividía ambos países y que era el último «muro» en Europa. En la antigua Görz ya no hay fronteras.*

2006 Hace llegar a su editor en Galilée una «sorpresa», escrita «a menudo con lágrimas»: *Carta a D. Historia de un amor*. Durante las primeras semanas de publicación vende 20.000 copias.

2007 El 24 de septiembre se hace público el suicidio de Dorine, de 83 años, y de André, de 84. Sus cuerpos, con certeza desde el día anterior, yacían el uno junto al otro en la cama, tras haberse inyectado una dosis letal de drogas. Dejaron cartas para sus amigos, entre ellos a Eliane Carr, alcaldesa de Vosnon, y al editor de Galilée,

Michel Delorme, así como instrucciones para su incineración. *Carta a D.* se convierte en uno de los libros más vendidos del año en Francia.

2008 A título póstumo, se publica *Écologica*, una compilación de textos sobre ecología política de Gorz, preparada por él mismo poco antes de morir.

# EL TRAIDOR*
# (diciembre 1995-septiembre 1956)

Cuando todo esté dicho, todo quedará por decir. Mi primer trabajo, en el que quise ponerlo todo, se me cayó de las manos como un puñado de hojas muertas. Creí que había un error en su concepción. Pero hete aquí que el segundo se me cae de las manos de la misma manera: todo queda por decir, todavía; todo quedará por decir, siempre.

*Hic Rhodus, hic salta*[**]: sí, Rhodus está aquí: entre otras cosas, aprendí que no terminaría nunca de empezar, que mi tierra es esta hoja blanca, mi vida la actividad de cubrirla. Antes, creía que la vida se volvería posible cuando lo hubiera dicho todo; ahora, me doy cuenta de que la vida, para mí, es escribir; partir cada vez para decirlo todo

---

* Páginas finales de *Le traître*, París, Seuil, 1978. Traducción de Cristina Peri Rossi para *El traidor*, Barcelona, Montesinos, 1982, pp. 286-292.

** «¡Aquí está la rosa, baila aquí!», usada por Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y por Hegel en su *Filosofía del Derecho* en esta versión latina; «Aquí está Rodas, ¡salta!», originalmente en la fábula del griego Esopo *El atleta fanfarrón*, cuya moralina invita a callar o bien a probar con hechos lo que se dice. [Nota del Ed.]

y volver a empezar enseguida, porque todo queda, aún, por ser dicho.

No creo, sin embargo, que escribir sea la total realización del hombre. Pero es, en cada sociedad, para algunos hombres, la única realización posible. Para algunos, incapaces de ignorar que portan en sí mismos una herida definitiva; algo que pasó en sus vidas los hace incapaces de reconocerse en la realidad de la figura que sus actos dibujan. Algo que ha ocurrido en sus vidas, o la vida misma, esta vida, precisamente, gracias a la cual todos somos individuos incompletos, incapaces de aceptar lo que podemos ser, desadaptados a nuestra realidad, devorados por necesidades que esta civilización no puede satisfacer. Todos somos traidores en potencia: cada uno de nosotros, pequeños burgueses, traiciona a esta sociedad en sus sueños, desprecia a sus semejantes, rechaza, en la parte nocturna de sí mismo, su realidad diurna. ¿Qué es lo que nos propone? Una vida menesterosa, estrechamente especializada, en el seno de una empresa que nos supera y que se ignora a sí misma; una vida de hormiga incapaz siempre de reconocerse en el rostro del mundo que ella ayuda a producir. Todos, somos hombres *privados*: privados del sentido humano de nuestro trabajo especializado, privados de universalidad en tanto individuos reales que trabajan; ruedas de un mecanismo social inhumano que es el resultado mecánico de nuestros esfuerzos, pervierte nuestras intenciones y nos anula en el momento mismo en que lo producimos. Nuestra necesidad de humanidad busca refugio, para satisfacer, en la vida privada, en las entrevistas y conversaciones nocturnas, pequeñas orgías de discusión vana y de ensoñación a través de las cuales destruimos esta sociedad y la realidad inaceptable que ella nos confiere. Esta sociedad que mide el éxito de un individuo por el número y el poder de los medios de que dispone para tener la comunidad a distancia, para escapar al destino común, para aislarse y diferenciarse de todos, para construirse un caparazón contra el mundo: auto, casa, confort, propiedades privadas, reducen su dependencia ante los demás, y limitan sus contactos con ellos. Considera que la coronación de una vida

es el espléndido aislamiento del rico y refinado propietario. Pero a aquellos que no quisieran poseer, aislarse y consumir a expensas de todos, sino dar, comunicar y construir con y para todos, ella no tiene nada que ofrecer.

Esta sociedad se distingue por la profusión de instrumentos de destrucción, de evasión, de desidentificación que pone a disposición de sus miembros. En primer lugar, el alcohol; en segundo, el auto (encarnación de la negación del Aquí, hace brillar el Por Todos Lados y En Ninguna Parte en la cima de su techo y procura a su dueño la más ilusoria de las libertades: la liberación *aparente* de las obligaciones y reglas de la vida en común[1]. Gastando en el auto un porcentaje de la renta mayor que cualquier otro país, los franceses lo conducen *contra* la sociedad, para escapar al destino común, a su ubicación en un país del cual el futuro se evade, gastando en su carburador los ahorros, las casas y las fábricas que no se construyen, el porvenir de la nación o lo que queda de él una vez deducidos los esfuerzos invertidos en la preservación del pasado imperial); en tercer lugar, el erotismo, el arte y literatura. Ésta también forma parte de nuestra realidad; somos gentes que no pueden soportar la realidad que producen «a pesar de ellos», y la contestan y compensan con una enorme y frecuentemente admirable producción imaginativa. Compensamos —a través de la profusión de ideas— la profusión de hechos que escapan a nuestro poder. Somos terriblemente *inteligentes*.

Hagan lo que hagan o digan lo que digan, no pueden nunca sentirse completamente reales, hay una parte de ellos

**1.** Obligaciones y reglas que, lanzadas por miles sobre las carreteras, los automovilistas encuentran y recrean estadísticamente como la resultante, no querida por nadie, de miles de esfuerzos con el fin de escapar a toda ley, como una ley que les resulta completamente extraña y que, prisioneros en una fila que avanza más lentamente que un tren o un metro, tienen la ilusión de poder cambiar gracias a su exterioridad y al azar. La libertad del automovilista es ese derecho, del cual habla Marx, «de poder gozar del azar, en el marco de ciertas condiciones». A imagen de la sociedad capitalista, los automovilistas, que se odian entre sí y cada uno desea la muerte de los otros, puros obstáculos, no están de acuerdo sino en la necesidad de perpetuar las condiciones del azar, que cada uno cree aprovechar para sí. Pero las posibilidades de aprovecharlo se condicionan y limitan mutuamente; los esfuerzos por aprovecharlo se neutralizan necesariamente según la ley estadística.

mismos que permanece irrealizada: parte de fracaso, parte de silencio que les impide contentarse con aquello que viven (o hacen, o dicen, o son). Una distancia absoluta los separa de su realidad. El intelectual es aquel que asume esta distancia, trata de recuperar la parte de silencio. Los medios de realización que la sociedad ofrece a los hombres no le bastan ni en esta sociedad, ni en ninguna otra; su sentimiento de no ser completos supera el desacuerdo (o el acuerdo) con los medios de realización ofrecidos. No será nunca (yo no seré nunca) un gran hombre de acción; un aventurero de la acción, que espera volver a su escritorio para escribir aquello que ha vivido y recuperar a través de esta creación la parte de él mismo que la acción deja sin realizar. Es necesario que yo invente los medios de una realización completa que me es imposible y esos medios, por esa misma razón, no pueden ser los medios realmente existentes. No pretendo tener éxito en la creación de esos medios, ni que ellos valgan más que los que están a disposición de todo el mundo. Solo sé que como muchos otros (como cada uno), debo inventar los medios singulares de manifestar al hombre y que la mayor recompensa que puedo esperar reside en esta actividad de creación.

Esta necesidad de realización singular que los medios existentes no permiten satisfacer; esta necesidad de ciertos hombres de que una contradicción original los sensibilice a las contradicciones de su tiempo y a su parte de fracaso (vivido, pero no pensando ni asumido por todos); esta necesidad es la que motiva la obra de arte. No encuentra satisfacción fuera de ella. Ella es la manifestación estética de la negatividad, la contestación de la realidad humana existente. Testimonia el hecho de que los medios de realización constituidos, sean cuales sean, que una sociedad, sea cual sea, pone a disposición de sus miembros, son insuficientes, por el mero hecho de estar *constituidos,* para manifestar al hombre en su totalidad. Contesta los medios constituidos en tanto que, por su solidez objetiva, *parecen* determinar a los hombres que en efecto, los producen, y ocultan el hecho de que ellos *producen* esos medios, el hombre y la naturaleza a la vez. Expresa que una

producción que no es *consciente* de producir y no coloca al hombre como el origen y el fin de sus productos, no tiene valor. Ella es la libertad tomándose como fin en tanto no puede contentarse con ser *dada* sólo a ella misma y a los medios materiales de su realización objetiva, y exige ser el fundamento de esos medios, dárselos. Testimonia que el hombre es siempre más rico que aquello que él es, más rico en virtualidades que lo que puede ser, y que debe rehacerse, reinventarse constantemente, so pena de caer en el automatismo y el estereotipo de una triste seriedad, so pena de no ser más que «el producto de su producto».

El arte es desidentificador; contesta la identidad que la sociedad suministra al para-sí y que éste asume por el mero hecho de que se sirve de los medios de realización *dados*; el arte es negatividad y acceso reflexivo porque, por esencia (es decir, so pena de no ser) coloca la libertad como fuente de la realidad humana y encierra, pues, la exigencia revolucionaria de que el hombre se erija por encima de sus alienaciones y se rehaga continuamente. Pero en virtud de que sólo manifiesta la exigencia (subjetiva) de recreación, de que indica sólo la posibilidad de medios de realización nuevos, pero no puede producir por sí solo esos medios que resultan de la praxis, el arte es ineficaz y no se hace eficaz más que mediatizado por una acción que no puede suscitar y que corresponde a otro nivel.

Entonces, ¿de qué sirve llamar a los hombres a la contestación, si aquellos que pueden oír esta llamada (aquellos que tienen la cultura, el tiempo y el dinero) no pueden dar a la libertad los medios de hacerse real, y si aquellos que trabajan, por la lógica de su situación, en forjar esos medios y *son* la contestación revolucionaria en acto, están absorbidos por tareas más urgentes? La creación artística sigue siendo necesaria y al mismo tiempo, incapaz, actualmente, de creer en ella misma: separada de las fuerzas revolucionarias reales, su exigencia subjetiva de liberación no tiene más público que aquel para el cual el arte es una coartada para ahorrarse la liberación real.

Por eso mismo, creo, no he tenido la paciencia de fabricar una obra de arte. Hubiera podido, hace diez años. En el momento actual, aquellos que colocan la belleza por encima de todo, están para mí, en el Otro Lado: el lado de los que se creen en el derecho de poseer, de gozar, de comer, de ordenar, de salvarse solos. Para muchas miradas, este libro es la negación del arte, una obra de arte que trata de superarse en el momento mismo en que ella se hace, y rechaza ser un fin en sí misma; por esto no es una obra de arte.

No estoy seguro de haber logrado todo lo que había prometido. Ahora pienso que las motivaciones subjetivas no son muy importantes. Ellas no me inquietan; se diluyen. Aquel que consigue, aun a través de «malas razones» (razones completamente singulares) comprometerse en una acción que supera su individualidad contingente; que llega a considerar el devenir de esta acción más real e importante que él mismo; que consigue olvidar su amor propio y la inefable singularidad de su preciosa persona al punto de no tener más la impresión de que él ha hecho un inmenso regalo a la humanidad solidarizándose con ella; ése puede decir: poco importa cuáles han sido las razones subjetivas por las cuales he llegado a actuar así, desde el momento en que sé que mis razones objetivas son reales y defendibles a los ojos de todos; en lugar de ocuparos de mi «obsesión revolucionaria» o de la psicología del resentimiento en las masas proletarias, ocupaos mejor del estado de cosas real, que el psicoanálisis os sirve a veces de pretexto para ignorar.

Es natural que la situación me devuelva aquello que le di; que encuentre enteramente, en todo lo que puedo decir o hacer en este momento, esa variedad de motivos, poco defendibles en sí mismos, de los cuales hablé en ocasiones anteriores. Pero en efecto, una situación, por más que se la asuma hasta el fin, un acto, por más que se lo mantenga, siguen siendo más de lo que eran cuando se los asumió o se los mantuvo; van más lejos, por lógica objetiva, de sus intenciones originales. Puede ser que la elección original del hijo burgués, al principio, fuera, en su intención subjetiva, rebeldía, traición,

desidentificación. La situación le ha devuelto todo esto. Pero también más: los otros y la historia confirieron a su gesto egocéntrico una realidad inesperada; la coyuntura histórica en la cual él se insertó revistió ese gesto de un significado que desbordó su intención primera. ¿Retomará este significado al punto de que se convierta en el dominante de su proyecto? Es mi conducta la que decidirá si ese gesto era sólo una crisis juvenil o el punto de partida de un vínculo resuelto a no dejar soltar el hilo de lo real encontrado al azar, a actuar; en lugar de ser actuado por él. Debido a que el mundo nos hace decir siempre más de lo que queríamos decir y nos coloca sin cesar en un entrecruce de significaciones posibles, es verdad que tenemos que elegirnos continuamente.

Pero yo no puedo por mí mismo decretar un compromiso e inventarme una realidad. Yo sólo puedo determinar el sentido y el campo en el cual existo; y hecho esto, lanzar en ese sentido un acto todavía necesariamente desprovisto de peso real y que reposa sobre mi frágil y solitaria voluntad; enseguida, es necesario esperar, y esperar que los otros me devuelvan ese acto cargado con la realidad que ellos le habrán conferido. Ésta es mi expectativa actual. Solo, no puedo ir más lejos. Mi realidad no está en mis manos, únicamente; está en las vuestras, también. Desbordará seguramente mis intenciones con un espesor imprevisible para mí (o con la nulidad en la cual me mantendrá vuestra indiferencia) y las traicionará, según algunas miradas; me obligará a nuevas intenciones y preguntas.

Todos empezamos por ser «traidores»; sólo en casos muy excepcionales nos comprometemos, de manera consciente y deliberada, como nos encontramos ahora. La realidad venida a nuestras intenciones «inocentes» nos ha llevado a ser aquello que no habíamos querido. Nunca hemos hecho sólo lo que queríamos hacer, sino también lo que los otros y la historia han decidido que habíamos hecho. Entre el intelectual que, para escapar a este riesgo, se aísla y se ve impotente y todos aquellos que se excusan por las piadosas intenciones de la realidad que en los hechos operan, pero de la cual ellos se dicen prisioneros, debe ser encontrado un camino.

Es necesario querer que el acto desborde su intención pues ése es el precio de su realidad. Es necesario querer ser comprometido por los demás, aun antes de saber que no se puede hacerlo completamente solo. Pero para ser capaz de quererlo realmente (en lugar de producir sólo una voluntad imaginaria y vacía, que oculta el fatalismo) también es necesario hacerlo conscientemente: conocer la situación global en la cual el acto lanzado va a inscribirse, el campo y el sentido en los cuales desea ser comprometido. Es esto lo que yo he tratado de hacer. En los límites de este deseo, acepto ser «traidor» (es decir, haber sido conducido más lejos de lo que podía llegar completamente solo); es mi realidad ante los ojos de aquellos que están del mismo lado que yo lo que me importa. No para inclinarme humildemente ante su veredicto o hacerme instrumento suyo; sino para jugar con las reglas que nos son comunes y bajo cuya determinación podrá establecerse un diálogo. Esperando lo mejor.

# REFORMAS NO REFORMISTAS*

El socialismo no ha sido nunca una necesidad que se impusiera a las masas con una evidencia fulgurante. Nunca ha habido una transición inmediata de la revuelta primitiva a la voluntad consciente de cambiar la sociedad. La insatisfacción de los trabajadores —incluso de los trabajadores bien organizados— por sus condiciones nunca se ha transformado *espontáneamente* en una impugnación de aquello que en la organización general de la sociedad hacía insoportable su condición. En este aspecto, nada ha cambiado desde Lenin, Marx o Pecqueur**.

Lo que ha cambiado, no obstante, es que el rechazo de la sociedad, en los países capitalistas avanzados, ha perdido su *base natural*. Mientras la miseria —es decir, la privación de lo

---

* Primeras páginas de la Introducción de *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, París, Seuil, 1964. Traducción de Joaquín Valdivielso.

** Constantin Pecqueur (1801-1887), padre del socialismo colectivista francés, que influyó en Marx. [Nota del Ed.]

que es necesario para vivir— era la condición de la mayoría, la necesidad de una transformación revolucionaria de la sociedad podía imponerse por sí misma. Proletarios y campesinos míseros, para levantarse contra el orden existente, no tenían la necesidad de saber qué otra sociedad querían construir: lo peor era el presente; no tenían nada que perder. Pero, ahora, en las sociedades más ricas, ya no es tan seguro que sea la peor.

La miseria permanente subsiste, pero tanto en Francia como en Estados Unidos no es la condición de más de un cinco por ciento de la población. Esta población, además, no es homogénea: se concentra en determinadas *regiones*, en determinadas *capas* que no son representativas de su clase: pequeños campesinos de regiones excéntricas, ancianos, parados, obreros sin cualificación, etc. Estas capas son incapaces de reagruparse para ejercer una acción decisiva sobre la sociedad y el Estado. Tienen ciertas necesidades en común, pero no un proyecto sobre las condiciones de su satisfacción.

Ésta es una primera razón por la que la miseria no puede servir de fundamento a la lucha por el socialismo.

Hay una segunda: los trabajadores para quienes la satisfacción de sus necesidades *vitales* sigue siendo insuficiente, son, *virtualmente*, una retaguardia. El capitalismo desarrollado necesita no solamente una mayoría de trabajadores cualificados sino también consumidores para sus productos. La reivindicación en nombre de las necesidades *inmediatas*, si aún necesaria, no conduce a un cuestionamiento radical de la sociedad.

Por eso no me extenderé sobre la miseria como base para la impugnación del capitalismo. Intentaré más bien determinar qué nuevas necesidades hace nacer el desarrollo capitalista; en qué medida estas nuevas necesidades —por poco que se expliciten— son comparables por su *urgencia* a las necesidades anteriores; en qué medida implican también una crítica *radical* del capitalismo, es decir, de las causas de su permanente insatisfacción.

La cuestión esencial será, pues, saber en qué necesidades se enraíza la necesidad del socialismo cuando la urgencia nacida de la miseria se halla bloqueada; y en qué condiciones

estas necesidades pueden tomar consciencia de ellas mismas como necesidades de transformación radical de la sociedad.

Esta reflexión nos lleva necesariamente a poner en duda numerosos aspectos de la estrategia tradicional del movimiento obrero. No es este cuestionamiento, en todo caso, lo que la hace caduca: son los hechos. Ya no es posible, en las sociedades desarrolladas donde se atenúa la presión de las necesidades vitales, fundar la necesidad del socialismo en una *negación* inmediata del sistema vigente, en un rechazo. Porque la intolerabilidad de este sistema ya no es *absoluta*, sino *relativa*, «mediaciones» suplementarias son precisas para que esta intolerabilidad se torne consciente. Y estas mediaciones no pueden ser más que *positivas*: deben revelar a los individuos la urgencia de las necesidades cualitativas que la ideología neocapitalista ignora y reprime; deben hacer estas necesidades conscientes de ellas mismas, proyectando la posibilidad y las condiciones positivas de su satisfacción.

Ya no basta con razonar en función de la necesidad del socialismo como algo evidente por sí mismo; esta necesidad ya no será reconocida más que si el movimiento socialista precisa *aquello que* el socialismo puede aportar, qué problemas es capaz de resolver, y *cómo*. Ahora más que nunca hace falta definir una alternativa global positiva y una serie de «objetivos intermediarios» (mediaciones) que ya prefiguren desde hoy el sentido.

La debilidad del movimiento obrero y socialista en todos los países capitalistas y particularmente en Francia ha sido hasta ahora su incapacidad, más o menos pronunciada, de remitir la lucha por el socialismo a las luchas reivindicativas de cada día. Esta incapacidad tiene, básicamente, razones históricas. Durante al menos treinta años, el movimiento comunista ha difundido un catastrofismo profético sobre el hundimiento inevitable del capitalismo. Su política ha sido, en los países capitalistas, la de la «espera revolucionaria». Las contradicciones internas no dejarían de agudizarse, las condiciones de las masas trabajadoras empeorarían. El levantamiento revolucionario pasaba por inevitable en un futuro más o menos próximo.

Este periodo ha dejado marcas aún profundas. Dirigentes obreros continúan temiendo que los éxitos reivindicativos demasiado sustanciales hagan desaparecer —o bloqueen durante mucho tiempo— el descontento de los trabajadores y su espíritu revolucionario. Temen que una mejora sensible de la condición obrera o que victorias parciales en el marco del capitalismo lo refuercen haciéndolo más soportable.

Estos temores, en cualquier caso, reflejan un pensamiento anquilosado, una falta de elaboración estratégica y de búsqueda teórica. Bajo el pretexto de que victorias parciales logradas en el interior del sistema capitalista serían inevitablemente reabsorbidas por éste, se ha erigido una muralla de China entre las luchas actuales y las soluciones socialistas del futuro. Se ha cortado la vía que va de aquéllas a éstas. Todo sucede como si la solución de los problemas tuviera que esperar hasta la toma del poder por la clase obrera y que, mientras tanto, no hubiera más que hacer que mantener el descontento y la llama revolucionaria.

Así, esta actitud lleva a un callejón sin salida, la llama revolucionaria comienza a vacilar, falta de perspectivas y de realizaciones positivas. Es cierto, el capitalismo es incapaz de resolver *a fondo* los problemas esenciales que su desarrollo hace aparecer. Pero los resuelve *a su manera*, con concesiones y ajustes que tienden a hacerlo socialmente tolerable. De repente, el movimiento obrero y socialista se encuentra, pues, acorralado a la defensiva: a falta de haber luchado para imponer sus propias soluciones, ha perdido la iniciativa. A falta de haber *anticipado* los problemas previsibles y superado al capitalismo en la definición de las soluciones en perspectiva, las clases trabajadoras dejan de afirmarse como *clases potencialmente dirigentes*. Al contrario, es el capitalismo mismo el que *otorga* a los trabajadores una serie de casi-soluciones. Y con cada una de estas concesiones otorgadas, el capitalismo —dejado en libertad para definir por sí solo la naturaleza y la extensión de sus medidas— afirma su avance y consolida su poder.

Así sucede con los problemas planteados por el Mercado Común, con los desequilibrios y las disparidades entre regiones,

con las cuestiones de reconversión, de desarrollo, de ordenación territorial, de creación de empleo, de formación y adaptación profesional en función de la evolución técnica… Para ninguno de estos problemas posee el capitalismo soluciones satisfactorias o ni tan sólo soluciones *tout court*. Pero el movimiento obrero europeo (con la excepción, a veces, de Italia), no ha sabido aún definir concretamente las suyas y comenzar el combate por ellas. Por eso no avanza hacia la toma del poder ni aumenta su fuerza. Por eso no convence a todos aquellos que ya no están convencidos de antemano, de que, una vez en el poder, sabrá resolver a fondo todos los problemas. En definitiva, postula como resuelta la cuestión del poder: «Cuando estemos ahí…». Pero todo el problema consiste, precisamente, en estar ahí, en forjar los medios y la voluntad de llegar.

¿Es posible, *desde el interior* del capitalismo —es decir, sin haberlo derrotado previamente—, imponer soluciones anticapitalistas que no sean inmediatamente incorporadas y subordinadas al sistema? Es la vieja cuestión sobre «reforma y revolución». Era (o es) primordial cuando el movimiento obrero tenía (o tiene) que escoger entre la lucha por las reformas y la insurrección armada. No es éste el caso de Europa occidental. Por eso la cuestión ya no tiene la forma de una alternativa: lleva, únicamente, a la posibilidad de imponer «reformas revolucionarias», es decir, reformas que tengan el sentido de una transformación radical de la sociedad. ¿Es posible?

Hay que descartar de entrada la hipoteca nominalista: toda lucha por reformas no es necesariamente reformista. La línea divisoria (no siempre clara del todo) entre reformas reformistas y no-reformistas se puede definir así:

Es reformista una reforma que subordina sus objetivos a los criterios de racionalidad y de posibilidad de un sistema y de una política dada. El reformismo descarta de entrada los objetivos y las reivindicaciones —por muy enraizadas que estén en las necesidades— incompatibles con la conservación del sistema.

No es necesariamente reformista, en cambio, una reforma reivindicada no en función de lo que es posible en el marco de un sistema y de una gestión dados, sino *de lo que debe ser hecho posible* en función de las necesidades y las exigencias humanas.

Dicho de otra manera: lo propio de una lucha de reformas no-reformistas —para las reformas anticapitalistas— es que no hace depender la validez y la carta de ciudadanía de las necesidades de criterios de racionalidad capitalista[1]. Se determina no en función de lo que *puede* ser sino de lo que *debe* ser. Y, a la vez, hace depender la posibilidad de alcanzar su objetivo de transformaciones y de medios políticos y económicos a poner en marcha. Estas transformaciones pueden ser bruscas como pueden ser progresivas. Pero, en todo caso, suponen una modificación de la correlación de fuerzas, suponen que los trabajadores conquistan *poderes* o afirman *una fuerza* (es decir, un poder no institucionalizado) suficientes para abrir, mantener abiertas y ensanchar en el seno del sistema orientaciones que se constituyen en brechas que sacuden el capitalismo en sus fundamentos. Suponen unas reformas de estructura[2].

---

**1.** El «contraplan» preconizado en Francia por socialistas, marxistas o no, es una noción ambigua. Los comunistas franceses le reprochan su reformismo. Ahora, es imposible decidir *a priori* si este reproche está fundado o no.
Tal y como ha sido expuesto en *Pour un front des travailleurs* (París, Julliard, 1963), el proyecto del contraplan aspira a definir los objetivos en función de las necesidades, y así a determinar en qué condiciones y con qué plazos esos objetivos pueden ser alcanzados.
¿Es reformista reivindicar, por ejemplo, la construcción de 500.000 viviendas por año y una democratización real de la enseñanza secundaria y superior? Es imposible afirmarlo. Habría que decidir, antes, si se quiere expropiar a los titulares de los terrenos a construir y hacer de la construcción un servicio público socializado, destruyendo, así, un importante centro de acumulación del capital privado. O si, al contrario, se quiere hacer subvencionar a la empresa privada para garantizarle sus beneficios con el dinero de los contribuyentes.
Habría que decidir, también, si se aspira a continuar construyendo no importa cómo, ni dónde, al menor precio, o si se aspira a implantar tanto las viviendas como las nuevas empresas en función de un óptimo humano y social.
Según los casos, el objetivo de 500.000 viviendas puede ser neocapitalista o anticapitalista.

**2.** Cada vez que utilice el término reforma de estructura se ha de entender que *no* se trata de una reforma que racionaliza el sistema existente, dejando subsistir el actual reparto de poderes; que *no* se trata de delegar al Estado (capitalista) la tarea de enmendar el sistema.

En cualquier caso, los poderes obreros conquistados en el marco del sistema capitalista, ¿no son inevitablemente asimilados por éste y subordinados a su funcionamiento? El riesgo es evidente: pero no debe en ningún caso justificar la indolencia o la inacción, que comportan riesgos bastante peores. Por otra parte, el riesgo de subordinación no es serio excepto si los poderes obreros que se propone alcanzar son negociados y acordados desde arriba, por burocracias reformistas, en el marco de un compromiso institucionalizado. Si, por el contrario, son conquistados e impuestos desde la base, su reabsorción por la patronal se revelará extremadamente difícil incluso a falta de toda estrategia nacional (sea el caso de los *shop stewards* británicos), y, en presencia de una estrategia ofensiva, representarán puntos de apoyo indispensables para hacer rebotar la lucha al nivel más alto posible. Dudar de las posibilidades de intensificación de la lucha de clases que ofrece el control obrero, significa, o bien dudar que la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción sea una contradicción real; o bien ser incapaz de captar esta contradicción al nivel de la experiencia concreta*.

No es, pues, la oportunidad de los «contrapoderes» lo que está en discusión, sino su *naturaleza* y su modo de articulación con el poder del Estado capitalista. La alternativa no es entre la conquista, el ejercicio y la ampliación constante de poderes por los trabajadores, de un lado, y la voluntad (necesariamente

---

La reforma de estructura es, por definición, una reforma *aplicada o controlada por quienes la reclaman*. Sea agraria, universitaria, territorial, regional, administrativa, económica, etc., la reforma de estructura comporta siempre la aparición de nuevos centros de poder democráticos.

Sea a nivel de las empresas como en el de las escuelas, de los ayuntamientos, de las regiones, del Plan, etc., la reforma de estructura comporta siempre una *descentralización* y una desmultiplicación del poder de decisión, una *restricción de los poderes del Estado o del capital*, una *extensión del poder popular*, es decir, una victoria de la democracia sobre la dictadura del beneficio. Ninguna nacionalización es *en sí misma* una reforma de estructura.

* *Shop steward* es un figura del sindicalismo británico, un delegado electo por sus compañeros, no liberado. Este párrafo entero fue evitado y sustituido por el traductor, J. Solé-Tura, en la versión catalana *Estratègia obrera i neocapitalisme*, Barcelona, Ed. 62, 1967, p. 13. [Nota del Ed.]

abstracta) de tomar el *poder*, por otro. La alternativa es entre los poderes *subalternos* y poderes *autónomos*.

Por poderes *subalternos* se debe entender la asociación o la participación de los trabajadores en una política y una gestión económicas en que se les incite a compartir la responsabilidad *en el nivel de los resultados y de la ejecución,* prohibiéndoles inmiscuirse *en las decisiones y en los criterios en virtud de los cuales esta política y esta gestión son fijadas*. El sindicato, por ejemplo, es invitado a «inserirse» en una política predeterminada sin él, al nivel de la empresa[3], y a «participar» en la aplicación de esta política. Se le permite «impugnar» esta aplicación, incluso los *efectos* de la gestión capitalista. Pero se espera, a la vez, que no pueda impugnar los *efectos*, puesto que desde el inicio ha sido cómplice de las premisas de partida. Y, como precaución suplementaria, se prevé un «árbitro» que vigile que la impugnación de los efectos no signifique el cuestionamiento de las premisas.

Por poder *autónomo*, en cambio, hay que entender el poder de los trabajadores de cuestionar, a través de los efectos y modalidades de ejecución, las propias premisas de una política de gestión, de ponerlas en cuestión incluso anticipadamente, gracias al poder de control sobre todos los datos utilizados para elaborar la política de gestión. Este poder autónomo es un primer paso hacia la subordinación de las exigencias de la producción a las exigencias humanas, con, como último objetivo, la conquista del poder de autogestión.

El ejercicio de este poder autónomo no puede limitarse a la protesta puramente negativa. Pero también es evidente que nunca será concedido, menos aún acordado, por la patronal, sin lucha[4]. Debe ser impuesto tras una ardua batalla. E incluso una vez impuesto (como en el caso de los metalúrgicos italianos,

---

**3.** *Cf.* F. Bloch-Lainé, *Pour une réforme de l'entreprise*, París, Seuil, 1963.

**4.** «El poder contractual del sindicato en la empresa sólo es aceptado por la patronal en la medida en que es aparente —es decir, cuando se inserta en una política predeterminada y centralizada— pero no cuando quiere ser *real*, es decir, cuando expresa las exigencias reales de los trabajadores en relación con las condiciones reales de su trabajo», Vittorio Foa, *Rassegna Sindicale,* 28/09/1963.

después de nueve meses de lucha), sólo podrá ser ejercido al precio de una movilización constante*. De otro modo, tenderá inevitablemente a desbordar el marco de la gran empresa, en tanto la política de gestión de un monopolio u oligopolio está en íntima relación de condicionamiento recíproco con la política económica, del Estado, la vida de la ciudad, del municipio y de la región[5].

Lejos de preparar, pues, la integración y la subordinación del movimiento obrero en el Estado, el poder autónomo de los trabajadores —en las grandes empresas, pero también en los ayuntamientos, concejos, servicios públicos, organismos regionales, cooperativas, etc.— puede asegurar la progresión dialéctica de la lucha en un nivel cada vez más elevado. Es, a la vez, la fuente y el relevo indispensable para la elaboración y para la persecución concreta de los objetivos sintéticos de una política de recambio anticapitalista.

Por otro lado, es un momento indispensable de la formación y de la educación de las masas, a las que permite alcanzar el socialismo no como un más allá trascendente y como un futuro indeterminado, sino como el horizonte de una praxis ya en marcha, horizonte que no son invitadas a desear de forma abstracta, sino a vislumbrar a través de los objetivos parciales que lo expresan.

Se trata sin duda de una estrategia de *progresiva* conquista del poder por los trabajadores, que no excluye, por otro lado, la posibilidad, o incluso la necesidad, de una toma revolucionaria del poder en una etapa ulterior.

¿Es tal estrategia un paso atrás porque renuncia a tomar el poder ya mismo, enseguida y a instaurar de golpe el socialismo? Así sería, en efecto, si la toma revolucionaria del poder

---

* Desde 1962, y hasta el «otoño caliente» de 1969, Italia vive una gran movilización sindical y huelguista, centrada en el sector del metal y la industria automovilística. [Nota del Ed.]

**5.** La CGIL [Confederazione Generale Italiana del Lavoro] en Italia y (parcialmente, al menos) la CFDT [Confédération Française Démocratique du Travail] en Francia consideran el poder sindical de controlar y condicionar la gestión de las grandes empresas como la primera condición de una planificación democrática.

fuese posible, o si su proyecto mantuviese a las masas en un estado de movilización. Pero no es el caso. Es imposible —sobre todo para los marxistas— pretender explicar el actual estado de desmovilización de las masas por la falta de fervor revolucionario en los dirigentes. De hecho, el estado de desmovilización apunta al hecho de que ni la *posibilidad*, ni la *forma* ni el *contenido* de lo que sería hoy día un poder político de los trabajadores hayan sido definidos.

En tanto la condición de los trabajadores era inmediata y absolutamente insoportable, la conquista del poder era inmediatamente y en ella misma un fin. Hoy, en cambio, la conquista del poder sólo será un objetivo movilizador si se precisa de qué realizaciones, imposibles en régimen capitalista, el poder de los trabajadores debe ser el *medio*. ¿Para qué hacer el socialismo? ¿Cómo y de qué manera?

La respuesta a estas preguntas es, hoy, una *cuestión previa*. La movilización hacia la conquista del poder y del socialismo —términos abstractos que, en sí mismos, ya no son movilizadores— debe pasar por la *mediación* de objetivos movilizadores intermediarios: la lucha por objetivos parciales, vinculados a necesidades profundas, que cuestionan las estructuras capitalistas; la lucha por los poderes parciales autónomos y *su ejercicio* deben hacer vivir a las masas el socialismo como una realidad *ya* en marcha, trabajando el capitalismo desde dentro y exigiendo su libre desarrollo personal. En lugar de oponer de forma dicotómica el presente al futuro, como el Mal al Bien, la impotencia presente al poder futuro, se trata de convertir el futuro en presente y el poder en una realidad ya sensible a través de acciones que reflejen a los trabajadores su fuerza positiva: su capacidad de medirse con el poder del capital y de imponerle su voluntad.

Ciertamente, el socialismo no puede ser más que la hegemonía de la clase obrera, que la propiedad pública de los medios de producción. Pero, para llegar ahí, hay que proponerse antes objetivos intermediarios en cuyo horizonte el socialismo se dé como posible, reciba una significación concreta, aparezca accesible a la voluntad. Para que surja de la

prolongación de las luchas y de las exigencias actuales, no puede ser planteado de entrada como un sistema, como una solución preexistente a todos los problemas. Debe ser presentado, al contrario, como el sentido global de las respuestas concretas a problemas específicos. En este sentido, las nacionalizaciones, no más que el poder, no son hoy, como en la época de Pecqueur, fines en sí mismas: para arrancarlas, hay que luchar; pero, para luchar por ellas, hay que saber antes a qué servirán, de qué serán el medio[6].

Políticamente, el socialismo sólo puede ser el poder de la clase de los trabajadores; económicamente, sólo puede ser la propiedad colectiva de los medios de producción, es decir, el fin de la explotación. Pero no puede ser sólo eso: es también un nuevo tipo de relación entre los hombres, un nuevo orden de prioridades, un nuevo modelo de vida y de cultura. Si no es también todo eso, pierde su sentido. Su sentido, para definirlo con una frase, es: la subordinación de la producción a las necesidades, tanto *de lo que* se produce como *la manera* de producirlo. Dando por bueno que las necesidades, en una sociedad desarrollada, no son solamente cuantitativas (necesidades de bienes de consumo) sino también cualitativas: necesidades de un desarrollo libre y multilateral de las facultades humanas, necesidades de información, comunicación, fraternidad, necesidad de ser liberado no sólo de la explotación sino también de la opresión y de la alienación en el trabajo y en el ocio.

---

**6.** La nacionalización de la siderurgia, por ejemplo, que constituye un punto programático, es hoy la menos interesante de las nacionalizaciones previsibles. Ya que esta vieja industria está hoy en decadencia, su tasa de rentabilidad es baja, y está virtualmente bajo el control del Estado. Su nacionalización, en lugar de modificar la correlación de fuerzas y de abrir una brecha en el sistema capitalista, puede reforzarlo: un gobierno neocapitalista, al recomprar la siderurgia, puede hacer un favor a sus propietarios actuales, permitiéndoles invertir sus capitales en industrias en crecimiento mucho más rentables.

Es la nacionalización de aquellas, al contrario, que son los principales centros de acumulación del capital, a lo que hay que apuntar: la química, el petróleo, la electrónica, las construcciones mecánicas y eléctricas. Son los trabajadores de estas industrias —incluidos los trabajadores científicos— los que pagan las consecuencias de su anárquica gestión.

# TÉCNICA, TÉCNICOS Y LUCHA DE CLASES*

> «El hombre de ciencia y el obrero productivo están completamente separados; y la ciencia, en lugar de aumentar las fuerzas productivas en manos del obrero y sacar provecho de ellas, está casi en todas partes dirigida contra él. Saber, se convierte en un instrumento que puede separarse del trabajo e incluso oponérsele.»
>
> Karl Marx, *El Capital,* I, cap. XII

Hasta principios de la última década, la mayoría de los marxistas consideraban aún las fuerzas productivas —en particular las ciencias y la técnica— como ideológicamente neutras y su desarrollo como intrínsecamente positivo. Con frecuencia sostenían que la maduración del capitalismo producía una base material sobre la cual podría edificarse el socialismo mucho más fácilmente, al tener un elevado desarrollo las fuerzas productivas del capitalismo. En particular, las fuerzas

---

* «Technique, techniciens et lutte de classes», *Les Temps Modernes*, nº 301-2, agosto-septiembre, 1971. Traducción de Pere Darnell para *Crítica de la división del trabajo*, Barcelona, Laia, 1977, pp. 263-269.

productivas de la técnica, de la ciencia, de la calificación del trabajo vivo... y de la abundancia del trabajo muerto... (capital fijo) eran considerados como «triunfos» que facilitarían enormemente la transición al socialismo.

Esta visión se fundaba de manera bastante mecánica en la tesis marxista según la cual, a medida que se desarrollan las fuerzas productivas, entran en contradicción cada vez más aguda con las relaciones sociales de producción capitalistas. La mayor parte de los partidos comunistas europeos defendían la tesis de que las relaciones de producción capitalista frenaban y ahogaban el desarrollo de las fuerzas productivas y que el socialismo, al derribar las superestructuras del Estado y de las relaciones sociales capitalistas, podría liberar de golpe un potencial gigantesco, hasta el momento neutralizado, de expansión y desarrollo económico y social. Conforme a esta tesis, los partidos comunistas europeos tienden a considerar todas las capacidades de producción disponibles y todas las capacidades de trabajo, manual, técnico, intelectual y profesional como fuerzas que serán preciosas durante el periodo de transición, y que, en consecuencia, interesa emplear bien desde ahora en sus intereses específicos, incluso corporativos; ya que el socialismo sabría utilizar estas capacidades de trabajo humano en beneficio de toda la sociedad y remunerarlas convenientemente, mientras el capitalismo hace de él un uso destructivo o parasitario e incluso no lo utiliza en absoluto.

En esta clase de tesis, el análisis *ideológico* de la «tecnificación» y de la «cientificación» *(Verwissenschaftlichung)* del proceso de producción previsto por Marx, se encuentra desordenadamente ligado a una opción política. La hipótesis política básica consiste en que la transición al socialismo debe hacerse por caminos pacíficos y por etapas y, por tanto, no tiene que trastornar la organización del trabajo, la división del trabajo y las técnicas de producción material que las dirigen. Éstas, en cambio, deben conservarse y prolongarse, pero puestas al servicio de objetivos sociales «democráticos».

Dicho de otro modo, el conjunto de profesiones, de competencias y de capacidades de trabajo que concurren en la

producción capitalista son consideradas recuperables es su articulación y en su estructuración jerárquica por la sociedad de transición al socialismo, sin ninguna necesidad de rupturas ideológicas, de «revoluciones culturales», de conversiones profesionales, intelectuales y morales. Se considera que todo lo que es productivo desde el punto de vista del capital, en el marco del modo de producción capitalista, puede seguir siendo productivo (incluso llegar a ser más productivo todavía), en el periodo de transición al socialismo. Éste debe poder cimentarse políticamente sobre una alianza «antimonopolista» de todos los trabajadores que en el marco del capitalismo monopolista, constituyen el «trabajador colectivo productivo» *(Gesamtarbeiter,* según Marx) y donde los trabajos parciales *(Teilarbeiten)* combinados socialmente «concurren a la formación de la máquina productiva en su conjunto»: los obreros manuales, sus capataces y vigilantes, así, como también los «ingenieros, gerentes, técnicos, etc.», los cuales, según determinados pasajes de Marx «se alinean bajo el concepto inmediato de trabajador productivo» directamente explotado por el capital y subordinado a su proceso de explotación y de producción[1]. Y cuando toda esta gente (incluidos los suboficiales

**1.** Los pasajes de Marx a los que me refiero, pueden ser, en efecto, muy valiosos para los teóricos, reformistas o «revisionistas». Pero antes de citarlos hay que recordar que la distinción entre trabajo productivo e improductivo se hace allí siempre desde el punto de vista del capital, que no implica ningún juicio de valor en cuanto al interés «intrínseco» o a la utilidad para el no capitalista que puede presentar una actividad llamada productiva; y que no pretende definir lo que es un producto en el marco de otro modo de producción.

Marx llama productivo a todo trabajo productor de plusvalía y que, por tanto, contribuye directamente a reproducir los fondos con los que se paga su propia producción (su salario). Llama improductivo a todo trabajo, incluso asalariado y opresivo, que no produce plusvalía; aunque sea indispensable para la realización de ésta (vendedores, agentes de publicidad, etc.) o a la circulación del capital (empleados de banca), o —caso, por ejemplo, en que se encuentran la investigación independiente y la enseñanza— si crea condiciones de la producción capitalista.

Respecto al «trabajador colectivo productivo», Marx escribe especialmente: «Dado que a medida que se desarrolla la sumisión del trabajo, bajo el capital, es decir, el modo de producción específicamente capitalista, ya no es el trabajador individual sino, cada vez más, una capacidad de trabajo socialmente combinada la que se convierte en funcionario real del proceso de trabajo colectivo (*Gesamtarbeitsprozess*); y que las diferentes capacidades de trabajo que concurren en la formación de la

de la producción) han sido clasificados en virtud de una lectura selectiva de Marx, bajo el concepto de «trabajador colectivo productor» y citado como parte integrante de la clase obrera, la jugada está casi realizada: la clase obrera es un poco todo el mundo, pierde sus esperanzas y sus características ideológicas y culturales, engloba a casi toda la jerarquía de la fábrica, se presenta como una fuerza de orden cuyo poder político, si alguna vez se ejerce en su nombre, sólo será temible para la burguesía monopolista (y para el proletariado).

Por esta razón se hace necesario intentar una crítica de las fuerzas productivas y del desarrollo capitalista. La idea no es nueva puesto que se trata de demostrar:

---

máquina productiva en su conjunto (*gesamte produktive Maschine*) participan de manera muy diferente en el proceso inmediato de formación de mercancías, o más bien, en este caso, de productos, uno más bien con sus manos, otro más bien con su cabeza, uno como manager, ingeniero, tecnólogo, etc., otro como *overlooker*; el tercero como obrero manual directo o incluso sólo como ayuda; un número creciente de funciones de las capacidades de trabajo se alinean bajo el concepto inmediato del trabajo productivo, directamente explotado por el capital y subordinado a su proceso de explotación y de producción. Si se considera el trabajador colectivo que compone el taller, su actividad combinada se realiza *materialiter* inmediatamente en un producto colectivo (*Gesamtprodukt*) que es al mismo tiempo un conjunto (*Gesamtmasse*) de mercancías, resulta totalmente indiferente la cuestión de saber si la función del trabajador individual, que es un miembro de ese trabajo colectivo, está más lejos o más cerca del trabajo manual inmediato». («Resultats du processus de production inmédiat», *Le Capital*, I, cap. VI, póstumo, EVA, Francfort, 1969, p. 10.) [Hay traducción en castellano. *El capital*, Madrid, siglo XXI, 1980].

«Por ejemplo […] los ayudantes (*Handlanger*) en una fábrica nada tienen que ver con el trabajo directo del material. Los trabajadores que vigilan a los que se ocupan directamente de ese trabajo, se encuentran aún un poco más alejados: el ingeniero tiene también una relación diferente y trabaja especialmente con su cabeza, etc. Pero el conjunto de trabajadores, que poseen capacidades de trabajo de valor diferente [...], forman la máquina de producción viva de esos *productos*, del mismo modo que —si se considera el conjunto del proceso de producción— cambian su trabajo contra capital y reproducen el dinero de los capitalistas como capital... *Lo propio del modo capitalista de producción es separar los diferentes trabajos, por tanto también los trabajos intelectuales y manuales* […] *y atribuirlos a personas diferentes, lo que no impide en absoluto, sin embargo, que el producto material sea el* producto común *de esas personas* […]». *Theorien über den Mehrwert*, 1, Teil, Berlín, 1956, p. 374. [Cursivas de André Gorz. Hay traducción en castellano: *Teorías sobre la plusvalía*, México, FCE, 1980].

Se observará que la última frase, subrayada por mí, limita considerablemente las posibilidades de explotación «revisionista» de los análisis que la preceden.

1. Que el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas de forma que destruye, disimula o niega las potencialidades liberadoras. El desarrollo de las fuerzas productivas y de las fuerzas destructivas está absolutamente ligado; ya que lo productivo a escala de los capitales particulares puede ser destructivo a escala de la economía (del capital) en su conjunto y, sobre todo, destructivo de las posibilidades de superación del capitalismo que su desarrollo contiene[2].
2. Que una parte creciente de las fuerzas de trabajo aplicadas por el capitalismo realiza trabajos improductivos o propiamente parasitarios. Estos trabajos requieren una capacidad (o «competencia») y confieren un estatuto social que debería desaparecer con el sistema capitalista, pero que al mismo tiempo que pone de manifiesto su irracionalidad le asegura una base social (en especial las nuevas capas medias y parasitarias) bastante amplia[3].
3. Que en resumen, el desarrollo capitalista tiene lugar de manera que la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, lejos de explicitarse *espontáneamente,* puede contenerse y ocultarse: las fuerzas productivas y las capacidades de trabajo esterilizadas siguen sumisas a la lógica del sistema y son funcionales en relación con él, debido a la misma deformación que les imprime. Por lo tanto, la crítica de esta deformación no puede ya ser realizada desde el interior del sistema, ni desde el punto de vista de las capacidades de trabajo y de las fuerzas productivas existentes, sino sólo desde el punto de vista del *más allá* del sistema, de la *posible* superación que madura en los hechos como una virtualidad continuamente enterrada y negada. De ahí la necesidad de la ruptura y de la subversión ideológicas; de la lucha frontal

**2.** Ésta es la tesis de Herbert Marcuse. La tengo por absolutamente verdadera sin adherirme no obstante a todos los análisis mediante los cuales la sostiene Marcuse, ni a las conclusiones políticas que de ella saca.

**3.** Se trata de uno de los temas centrales del *El capital monopolista*, de Paul Baran y Paul Sweezy. [Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.]

contra todas las manifestaciones, en todos los niveles, de la ideología capitalista[4].

Pero también en este caso se trata sólo de generalidades: la crítica del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas ha recaído hasta ahora esencialmente en la esterilización de la fuerza de trabajo y en la destrucción del capital que exige la aplicación del mismo. Pero ha quedado en suspenso una pregunta central: ¿qué ha ocurrido con la fuerza productiva de la tecnología y de la ciencia, es decir, tanto de los medios de producción en los que se encuentran incorporadas como de las formas y de la división del trabajo que exigen la «tecnificación» y la «cientificación» de la producción? ¿Puede demostrarse —como lo sugería concretamente la revolución cultural china— que las ciencias y las técnicas de producción llevan el sello de las relaciones de producción y de la división del trabajo *capitalistas* en su orientación, su recorte, su especialización, su práctica, e incluso su lenguaje?[5].

Si es que sí, habrá que concluir que cualquier tentativa tendente a revolucionar las relaciones de producción exige un cambio radical y simultáneo de los medios y técnicas de producción (y no sólo de su destino): porque la conservación de

**4.** Se trata aquí de una posición común a todos los componentes de la izquierda revolucionaria, aunque privilegien niveles diferentes: «utopía concreta»; contracultura, «cambiar la vida»; guerra ideológica, lucha armada; programa de transición o programa comunista.

**5.** La ambigüedad sobre este punto de *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse [1964. Barcelona, Seix Barral, 1972], consiste en que se pasa de golpe y porrazo de la crítica *histórica* de la tecnificación a una crítica de la *esencia* de la tecnología y de la actitud técnico-científica en general. Se ve al capitalismo y a la tecnología desarrollarse el uno por el otro, engendrar el reino y la ideología de los medios sin afrontar lo que, en nuestra opinión, es la cuestión de fondo: la indiferencia frente a los fines, ¿es propia de la actividad técnico-científica *en general*, en virtud de la actitud específica (llamada «objetividad», «neutralidad-ética»; *Wertfreiheit* en alemán) que requiere? ¿O esta indiferencia está determinada a nivel de la actividad técnico-científica *entre otras*, por la separación en la división capitalista del trabajo, entre actividad, medios y finalidades, teoría y práctica, ciencia y pueblo; y por la producción sistemática (por *selección* y *adiestramiento*) de este tipo de individuo «indiferente a los fines» que corresponde con más seguridad a la idea que se hace el capital de la actividad técnico-científica que a la lógica interna de ésta?

éstos los haría aparecer de nuevo a través de la división capitalista del trabajo[6].

De ser así habrá que concluir igualmente que los trabajadores de la ciencia y de la tecnología tienen, *en el seno* de su función técnico-científica, la función de reproducir *las condiciones y las formas de dominación del capital sobre el trabajo*.

**6.** Conclusión que sugiere Charles Bettelheim en *Calcul économique et Formes de propriété*, Maspero, 1970 [*Cálculo económico y formas de propiedad*, Madrid, Siglo XXI, 1973]. Véase también la Introducción de Jean Daubier, *Histoire de la Révolution culturelle chinoise*, Maspero, 1970 [*Historia de la revolución cultural proletaria en China*, México, Siglo XXI, 1972].

# ECOLOGÍA Y LIBERTAD*

## EL REALISMO ECOLÓGICO

El capitalismo de crecimiento ha muerto. El socialismo de crecimiento, que se le parece como un hermano gemelo, nos refleja la imagen deformada de nuestro pasado, no la de nuestro futuro. El marxismo, pese a que sigue siendo insustituible como instrumento de análisis, ha perdido su valor profético.

El desarrollo de las fuerzas productivas, gracias al cual la clase obrera debería haber podido romper sus cadenas e instaurar la libertad universal, ha desposeído a los trabajadores de sus últimas parcelas de soberanía, ha radicalizado la división entre el trabajo manual e intelectual, y ha destruido las bases materiales de un poder en manos de los productores.

El crecimiento económico, que debía garantizar la abundancia y el bienestar para todos, ha hecho crecer las necesidades

---

* Extractos de *Écologie et Liberté*, París, Galilée, 1977. Traducción de Joan Giner para *Ecología y libertad,* Gustavo Gili, Barcelona, 1979, pp. 11-21 y 63-65.

más rápidamente de lo que podía satisfacerlas, desembocando así en un conjunto de callejones sin salida que no son únicamente de orden económico. Por consiguiente, el capitalismo de crecimiento no sólo está en crisis por su condición de capitalista, sino también porque es de crecimiento.

Podemos imaginar toda clase de paliativos para uno u otro de los callejones sin salida resultantes de esta crisis. Sin embargo, la novedad estriba en que dicha crisis se verá agravada en última instancia por cada una de las soluciones parciales y sucesivas mediante las cuales pretendamos superarla.

¿Por qué? Sencillamente, porque a pesar de tener todas las características de una crisis de sobreacumulación clásica, la crisis actual presenta también unas dimensiones nuevas que, salvo muy pocas excepciones, los marxistas no habían previsto, y para las que no encontramos respuesta en lo que hasta ahora considerábamos como «socialismo». Tales dimensiones nuevas son: la crisis de la relación de los individuos con la propia economía; la crisis del trabajo; la crisis de nuestra relación con la naturaleza, con nuestro cuerpo, con el sexo opuesto, con la sociedad, con nuestra descendencia, con la historia; la crisis de la vida urbana, del hábitat, de la medicina, de la escuela, de la ciencia.

Sabemos que nuestra forma de vida actual no tiene ningún porvenir; que los niños que nosotros traigamos al mundo ya no podrán emplear, cuando sean adultos, ni el aluminio ni el petróleo; que, suponiendo que se lleven a cabo los actuales programas nucleares, los yacimientos de uranio estarán agotados para entonces.

Sabemos que nuestro mundo se extingue; que, si continuamos como hasta ahora, los mares y los ríos serán estériles, las tierras carecerán de fertilidad natural, el aire resultará irrespirable en las ciudades y la vida constituirá un privilegio al que sólo tendrán derecho los especimenes seleccionados de una nueva raza humana, una raza que merced a los condicionamientos químicos y a la programación genética se habrá adaptado al nuevo nicho ecológico que los ingenieros biológicos hayan sintetizado para ella.

Sabemos que, desde hace ciento cincuenta años, las sociedades industrializadoras viven del pillaje acelerado de *stocks* cuya constitución ha exigido decenas de millones de años; y también que, hasta casi hoy mismo, los economistas, ya fuesen clásicos o marxistas, han rechazado —tachándolos de «regresivos» o de «reaccionarios»— todos los interrogantes planteados a propósito del futuro a muy largo plazo: el del planeta, el de la biosfera, el de las civilizaciones. «A largo plazo estaremos todos muertos», decía Keynes* para explicar caprichosamente por qué el horizonte temporal del economista no debía, en su opinión, ir más allá de los diez o veinte próximos años. «La ciencia —se nos decía— descubrirá nuevos caminos, y los ingenieros nuevos procedimientos técnicos inimaginables hoy en día.»

Pero la ciencia y la tecnología han terminado por hacer el siguiente descubrimiento capital: cualquier actividad productiva vive a costa de los recursos limitados del planeta, así como de los intercambios que organiza en el seno de un frágil sistema de equilibrios múltiples.

No se trata, en modo alguno, de divinizar la naturaleza ni de «retornar» a ella, sino de tomar en consideración este hecho: la actividad humana encuentra su limitación externa en la naturaleza, y cuando se hace caso omiso de tal limitación sólo se consigue provocar una reacción que adopta, en lo inmediato, esas formas discretas y aún tan mal comprendidas: nuevas enfermedades y nuevos malestares; niños inadaptados (¿a qué?); descenso de la esperanza de vida; descenso de los rendimientos físicos y de la rentabilidad económica; descenso de la calidad de vida aun cuando el nivel de consumo esté en alza.

Hasta hoy, la respuesta de los economistas consistía esencialmente en calificar de utópicos y de irresponsables a quienes constataban estos síntomas de una crisis de las relaciones

* John Maynard Keynes (1883-1946), economista cuyas ideas fueron clave en las políticas económicas de la posguerra. Se entiende por keynesianismo la doctrina y la práctica económica basada en la intervención del Estado para promover el pleno empleo, corrigiendo las fases recesivas a partir de políticas fiscales de gasto público que incentiven la demanda. [Nota del Ed.]

profundas con la naturaleza, relaciones en las que la actividad económica encuentra su condición básica. Lo más lejos que ha llegado la economía política ha sido a considerar el crecimiento cero de los consumos físicos. Sólo un economista, Nicholas Georgescu-Roegen*, ha tenido la cordura de constatar que, aun estando estabilizado, el consumo de recursos limitados acabará inevitablemente por agotarlos completamente, y que por consiguiente la cuestión no estriba ya en consumir cada vez más, sino en consumir cada vez menos: no existe otro medio de conseguir que los *stocks* naturales alcancen para las generaciones futuras.

Esto es realismo ecológico.

Habitualmente se objeta que el cese o la inversión del crecimiento perpetuaría o incluso agravaría las desigualdades, trayendo consigo un claro deterioro de la condición material de los más pobres. ¿Pero quién ha dicho que el crecimiento elimine las desigualdades? Las estadísticas demuestran todo lo contrario. Sí, claro, se dirá que tales estadísticas no se aplican más que a los países capitalistas, y que un régimen socialista instauraría una mayor «justicia social». Pero, en este caso, ¿por qué habría necesidad de producir cada vez más? ¿Por qué no habría de conseguirse una mejora de las condiciones y del nivel de vida sacando más partido de los recursos disponibles, o produciendo otras cosas de otra manera, o suprimiendo los despilfarros, o procurando no seguir produciendo socialmente una serie de cosas tan costosas que nunca podrán ser accesibles a todos, ni tampoco cosas tan molestas o polucionantes que sus inconvenientes superen a sus ventajas tan pronto como las utilice la mayoría?

Todos aquellos que, situándose a la izquierda, se niegan a abordar desde este punto de vista el problema de una equidad sin crecimiento, demuestran que para ellos el socialismo no es más que la continuación, por otros medios, de las relaciones

* N. Georgescu-Roegen (1906-1994), pionero de la economía ecológica o bioeconomía. [Nota del Ed.]

sociales y de la civilización capitalistas, del modo de vida y del modelo de consumo burgueses (de los cuales la burguesía intelectual es la primera en desviarse, por lo demás, bajo la influencia de sus hijas y de sus hijos).

Hoy día la utopía no consiste en preconizar el bienestar por el decrecimiento y la subversión del actual modo de vida; la utopía consiste en creer que el crecimiento de la producción social aún puede aportar el superbienestar, y que dicho crecimiento es materialmente posible.

## ECONOMÍA POLÍTICA Y ECOLOGÍA: MARX E ILLICH

La economía política, en tanto que disciplina específica, no se aplica ni a la familia ni a las comunidades lo bastante pequeñas como para determinar de común acuerdo el modo de cooperación de los individuos y sus intercambios de bienes y servicios. La economía política empieza justo allí donde terminan la cooperación y la reciprocidad: empieza con la producción *social* que, basada en una división *social* del trabajo, está determinada por unos mecanismos *exteriores* a la voluntad y a la conciencia de los individuos, es decir, por los mecanismos del mercado o del Plan estatal (o por una combinación de ambos).

El *homo oeconomicus*, o sea, el individuo abstracto sobre el que se fundamentan los razonamientos económicos, tiene la característica de no consumir lo que produce y no producir lo que consume. Por consiguiente, nunca se plantea cuestiones tales como la calidad, la utilidad, la satisfacción, la belleza, la felicidad, la libertad y la moral, sino únicamente cuestiones como el valor de cambio, el flujo, los volúmenes cuantitativos y el equilibrio global.

Así pues, el economista no se ocupa de lo que los individuos piensan, sienten y desean, sino sólo y exclusivamente de los procesos materiales, independientes de su voluntad, que sus actividades engendran en un medio (social) con los recursos limitados.

Es imposible extraer una moral de la economía política. Marx fue uno de los primeros en comprenderlo así. La alternativa que él proponía era, muy resumida, la siguiente:

- O bien los individuos logran reagruparse y sustituyen la división social del trabajo por la cooperación voluntaria de los productores asociados, con vistas al sometimiento de los procesos económicos a su voluntad común.
- O bien los individuos permanecen diseminados y divididos, en cuyo caso los procesos económicos arruinarán sus objetivos y, más pronto o más tarde, un Estado fuerte acabará por imponerles autoritariamente, en beneficio de sus objetivos ajenos a él mismo, la cooperación que no han sido capaces de establecer con vistas a los objetivos comunes que les fueran propios. «Socialismo o barbarie.»*

El ecologista, frente a la actividad económica, se halla en la misma posición que el economista frente a las actividades individuales o comunitarias.

La ecología como disciplina específica no tiene aplicación ni en las comunidades ni en los pueblos cuyo modo de producir carece de efectos duraderos o irremediables sobre el medio ambiente; es decir, allí donde los recursos naturales parecen infinitos, y el impacto de la actividad humana sobre los mismos imperceptible. En los mejores casos, la inquietud por preservar la naturaleza, al igual que la inquietud por vivir saludablemente («la higiene»), es parte integrante de la cultura popular.

La ecología únicamente aparece como una disciplina aislada cuando la actividad económica destruye o perturba duraderamente el medio ambiente, comprometiendo con ello el mantenimiento de la propia actividad económica o alterando sensiblemente sus condiciones. La ecología se ocupa de las

* *Socialismo o Barbarie* fue un movimiento fundado por Claude Lefort y Cornelius Castoriadis en 1949, aunque sólo despegó con fuerza en los años cincuenta. [Nota del Ed.]

condiciones que la actividad económica debe cumplir y de los límites externos que la misma debe respetar para no provocar efectos contrarios a sus objetivos, o incluso incompatibles con su propia continuidad.

Del mismo modo que la economía se ocupaba de las presiones en exterioridad que provocan las actividades individuales cuando producen resultados *colectivos* no deseados, así también la ecología se ocupa de las presiones en exterioridad que provoca la actividad económica cuando produce alteraciones en el medio ambiente que trastornan sus cálculos.

Del mismo modo que la economía se encuentra más allá de la esfera de la reciprocidad y la cooperación voluntaria, así también la ecología se encuentra más allá de la esfera de la actividad y el cálculo económicos, pero *sin englobarla:* no es cierto que la ecología sea una racionalidad superior que subsuma la de la economía. La ecología posee una racionalidad *diferente:* nos permite descubrir las limitaciones de la eficacia de la actividad económica y las condiciones extraeconómicas de la misma. Nos permite descubrir, en particular, que el esfuerzo económico para obtener rarezas *relativas* engendra, traspasado un cierto límite, unas rarezas *absolutas e insuperables*: los rendimientos se vuelven negativos, la producción destruye más que produce. Esta inversión aparece cuando la actividad económica triunfa sobre el equilibrio de los ciclos elementales y/o destruye unos recursos que es incapaz de regenerar o de reconstruir.

Hasta ahora, el sistema económico siempre ha respondido a este tipo de situación con esfuerzos suplementarios de producción: trata de combatir mediante producciones crecientes las rarezas engendradas por una producción creciente. No se da cuenta (más adelante volveremos al tema) de que, al actuar así, sólo consigue agravar irremisiblemente las rarezas. Traspasado un determinado límite, por ejemplo, las medidas en favor de la circulación automovilística agravan la congestión del tráfico; el crecimiento del consumo de medicamentos aumenta la morbilidad al mismo tiempo que la desplaza; el crecimiento del consumo de energía genera una serie de poluciones que, al

no ser atacadas en su origen, traerán consigo un nuevo aumento del consumo de energía, a su vez polucionante, y así sucesivamente.

Para comprender y atacar estas «contraproductividades» es preciso romper con la racionalidad económica[1]. Y esto es lo que hace la ecología: nos revela que la respuesta a las rarezas, perjuicios, congestiones y atolladeros creados por la civilización industrial debe buscarse, la mayor parte de las veces, no en un crecimiento, sino en una limitación o reducción de la producción material. La ecología demuestra que puede ser más eficaz y «productivo» reservar los *stocks* naturales que explotarlos, apoyar los ciclos naturales que intervenir en ellos.

Sin embargo, resulta de todo punto imposible extraer una moral de la ecología. Ivan Illich* ha sido uno de los primeros en comprenderlo así. En su opinión, sólo existe una alternativa que, resumida, es como sigue:

- O bien nos reagrupamos para imponer a la producción institucional y a las técnicas unas limitaciones que permitan ahorrar recursos naturales, preservar los equilibrios propicios a la vida y favorecer la expansión y la soberanía de las comunidades y los individuos. Ésta es la opción convivial.
- O bien las limitaciones necesarias para la preservación de la vida serán calculadas y planificadas centralizadamente por ingenieros ecologistas, y la producción programada de un medio ambiente óptimo será confiada a instituciones centralizadas y a técnicas pesadas. Ésta es

**1.** A propósito de los diferentes niveles de la contraproductividad, véase Ivan Illich, *Némésis médicale*, París, Seuil, 1975, págs. 83-100 [*Némesis médica*, Barcelona, Barral, 1975] y Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La Trahison de l'opulence*, París, Seuil, 1976 [*La traición de la opulencia*, Barcelona, Gedisa, 1979].

* Ivan Illich (1926-2002), gran influencia entre los utópicos anti-industrialistas, profesor de teología y filosofía, fundó en 1966 el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) en Cuernavaca, México, centro de debate sobre la tecnología y de formación de misioneros desde una visión tercermundista, hasta que Illich dejó la carrera sacerdotal en 1969. [Nota del Ed.]

la opción tecnofascista, en la cual ya estamos algo más que medio integrados[2]. «Convivialidad o tecnofascismo.»

La ecología, por lo tanto, a diferencia del ecologismo, no implica el rechazo de las soluciones autoritarias, tecnofascistas. Es muy importante ser consciente de esto. El rechazo del tecnofascismo no procede de una ciencia de los equilibrios naturales, sino de una opción política y de civilización. El ecologismo *utiliza* la ecología como una palanca en la que apoyar la crítica radical de esta civilización y de esta sociedad. Pero la ecología también puede ser utilizada para exaltar la ingeniería aplicada a los sistemas vivos.

## SIETE TESIS A MODO DE CONCLUSIÓN

1. La crisis actual del capitalismo tiene sus causas en un superdesarrollo de las capacidades de producción y en la destructividad, generadora de penurias irremediables, de las técnicas empleadas. Esta crisis sólo puede ser superada por un modo de producción nuevo que, rompiendo con la racionalidad económica, se cimente sobre el ahorro de los recursos renovables y el consumo decreciente de energía y de materias primas.
2. La superación de la racionalidad económica y la disminución de los consumos materiales pueden realizarse tanto a través de la heterorregulación tecnofascista, como a través

**2.** Véase Ivan Illich, *La convivialité*, Paris, Seuil, 1973, pág. 154 [*La convivencialidad*, Barcelona, Barral, 1975], donde el autor formula las siguientes observaciones que indudablemente se refieren, sin nombrarlo, al Club de Roma: «Una elite organizada, que se opone al crecimiento en nombre de unos principios abstractos, está probablemente en proceso de formación. [...] Es el antídoto industrial para la imaginación revolucionaria. Incitando a la población a aceptar una limitación de la producción industrial sin cuestionar la estructura básica de la sociedad industrial, se daría obligatoriamente más poder a los burócratas que optimizan el crecimiento, y se acabaría por estar prisionero de ese mismo crecimiento. La producción estabilizada de bienes y servicios muy racionalizados y estandarizados alejaría más aún de la producción convivial de lo que lo hace la sociedad industrial del crecimiento». Véase también *Némésis médicale*, pp. 124-130.

de la autorregulación convivial. El tecnofascismo únicamente podrá evitarse mediante una expansión de la sociedad civil, lo que a su vez supone la puesta a punto de técnicas y útiles que permitan una soberanía creciente de las comunidades de base.

3. El vínculo entre «más» y «mejor» se ha roto. Lo «mejor» puede obtenerse con menos. Se puede vivir mejor trabajando y consumiendo menos, pero a condición de producir cosas más duraderas y que no engendren ni perjuicios ni penurias irremediables cuando todos tengan acceso a ellas. *Únicamente merece ser producido socialmente aquello que sigue siendo bueno para cada uno cuando todos lo disfrutan... y al revés*.
4. La pobreza, en los países ricos, tiene su causa no en la insuficiencia de las producciones, sino en la naturaleza de los bienes producidos, en la manera de producirlos y de repartirlos. La pobreza sólo será suprimida cuando se deje de producir *socialmente*[3] riquezas raras, es decir, reservadas y exclusivas *per se*. *Únicamente merece ser producido socialmente aquello que no privilegia ni humilla a nadie*.
5. El paro, en las sociedades ricas, refleja la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario. Demuestra que todos podrían trabajar mucho menos a condición de que todos trabajasen. El idéntico reconocimiento y remuneración social de todos los trabajos socialmente necesarios es la condición exigida, a la vez, para la supresión de la pobreza y para el reparto del trabajo entre todos aquellos que sean aptos.
6. Al estar limitado el trabajo social a las producciones socialmente necesarias, la reducción del tiempo de trabajo podrá

**3.** Una producción se llama social cuando está garantizada por unos trabajadores asalariados por cuenta de una institución (empresa o administración). El trabajo de un doméstico no es social, aunque lo realice un trabajador asalariado, y tampoco lo son los productos que unos obreros puedan realizar por su propia cuenta con las máquinas de «su» taller.

correr pareja con la expansión de las actividades autogestionadas y libres. Además de lo necesario que está garantizado por la producción social, los individuos podrán crear durante su tiempo libre, solos o colectivamente, todo cuanto siendo superfluo les parezca deseable. La producción de variedad ilimitada de bienes y servicios en las fábricas y cooperativas comunitarias garantizará la expansión de la esfera de libertad y la debilitación de las relaciones mercantiles: la expansión de la sociedad civil y la debilitación del Estado.

7. La uniformidad del modelo de consumo y de vida desaparecerá simultáneamente a las desigualdades sociales. Los individuos y las comunidades se diferenciarán y diversificarán sus estilos de vida en un grado muy superior al que hoy se puede imaginar. Sus diferencias serán, sin embargo, el resultado de los distintos usos que den a su tiempo libre, y no de la desigualdad de las remuneraciones sociales y de los poderes. El despliegue de las capacidades autónomas durante el tiempo libre será la única fuente de las diferencias y de las riquezas.

# TEMAS PARA UNA IZQUIERDA FUTURA* (diciembre de 1980)

1. El *trabajo* no ha existido siempre en el sentido en que lo entendemos en la actualidad: apareció con los capitalistas y los proletarios. Hoy designa una actividad que se ejerce: 1) por cuenta de terceros; 2) a cambio de un salario; 3) según formas y horarios fijados por el que paga; 4) orientada a fines que no ha elegido por sí misma. El obrero agrícola ejecuta un «trabajo»; el minero que cultiva sus puerros en el patio de su casa ejerce una actividad libre.

En la actualidad, «trabajo» (que, como es sabido, viene de *tripalium*)[1], no designa prácticamente más que una actividad asalariada. Los términos «trabajo» y «empleo» se han hecho intercambiables: el trabajo no es algo que *se hace* sino algo que *se tiene*. Se dice «buscar trabajo» o «crear trabajo» en lugar de «buscar empleo», «crear empleos».

---

* Prólogo a la segunda edición de *Adieux au prolétariat*, París, Galilée, 1980. Traducción de Miguel Gil para *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*, Barcelona, Ediciones 2001, 1981, pp. 9-19.

**1.** Aparato provisto de un trípode cuya puesta en funcionamiento sometía a tortura.

Actividad forzada, heterodeterminada, heterónoma, el trabajo es percibido por la mayoría de los que lo buscan y de los que lo «tienen», como una venta de tiempo en el que el objeto poco importa: se trabaja en Peugeot o en Boussac, no «para fabricar» coches o telas. Se «tiene» un buen o un mal trabajo, en primer lugar, según lo que se gane, a continuación solamente según la naturaleza de las tareas y las condiciones en que éstas han de realizarse. Se puede tener un «buen» trabajo en la industria de armamento y un «mal» trabajo en un centro asistencial.

Por esta razón, para el asalariado como para el patrón, el trabajo no es más que un medio de ganar dinero, no una actividad que tiene en sí misma su propia finalidad; no es la libertad.

En efecto, todo trabajo, incluso en las cadenas de montaje, supone una aportación de los obreros: si lo rechazan, todo se detiene. Pero esta libertad necesaria para el funcionamiento del taller, es negada al mismo tiempo, reprimida por la organización del trabajo. Es por esto que la idea de que es necesario liberarse *en* el trabajo y no solamente *del* trabajo, *del* trabajo y no solamente *en* el trabajo, es tan antigua como el salario. Abolición del trabajo y abolición del salario eran sinónimos en la época heroica del movimiento obrero.

2. Entre trabajo asalariado y actividad autodeterminada existe la misma diferencia que entre valor de cambio y valor de uso: el trabajo es hecho fundamentalmente en función de un salario que consagra su utilidad a la sociedad y da derecho a una cantidad de trabajo social equivalente a la que se ha proporcionado. Trabajar a cambio de un salario es, por tanto, trabajar para poder comprar a la sociedad en su conjunto tanto tiempo como el que se le ha proporcionado.

La actividad autodeterminada, por el contrario, no tiene como finalidad principal el cambio de mi tiempo por el de los demás: tiene en sí misma su propia finalidad cuando se trata de actividades estéticas (como los juegos, incluidos los amorosos) o artísticas; cuando se trata de actividades productivas,

crea objetos destinados al consumo o a la utilización de las personas que las producen o de sus vecinos.

La abolición del trabajo sólo es una liberación si permite el desarrollo de actividades autónomas.

Abolir el trabajo no significa por tanto abolir la necesidad del esfuerzo, el deseo de la actividad, el amor a lo que uno hace o la necesidad de cooperar con los demás y de ser útil a la colectividad. Al contrario: la abolición del trabajo es solamente la supresión progresiva, que nunca será total, de la necesidad que tenemos de comprar nuestro derecho a la vida (prácticamente sinónimo del derecho al salario), alienando nuestro tiempo, nuestra vida.

Abolir el trabajo y liberar el tiempo; liberar el tiempo para que los individuos puedan convertirse en dueños de sus cuerpos, de sus propios empleos, de escoger sus actividades, de sus fines, de sus obras, son exigencias de las que *El derecho a la pereza* ha dado una traducción desgraciadamente reductora*. La exigencia de «trabajar menos» no tiene como sentido y objetivo el «descansar más» sino el «vivir más», lo que quiere decir: poder hacer por sí mismo muchas cosas que el dinero no puede comprar e incluso una parte de las que actualmente compra.

Nunca esta exigencia ha sido tan actual, y ello por una serie de razones, cada una de las cuales retroactúa sobre las demás, las refuerza y las legitima.

3. La razón más inmediatamente perceptible es que la abolición del trabajo es un proceso en curso y que parece llamado a irse acelerando. Institutos independientes de previsión económica han estimado para cada uno de los tres principales países industriales de Europa Occidental que la automatización suprimirá, en el espacio de diez años, cuatro o cinco millones de empleos, a menos que se lleve a cabo una

* Se refiere a la obra de Paul Lafargue, yerno de Marx, de 1880 (*El derecho a la pereza*, Madrid, Fundamentos, 2004). [Nota del Ed.]

profunda revisión de la duración del trabajo, de los fines de la actividad y de su naturaleza. Keynes ha muerto: en el contexto de la crisis y de la revolución tecnológica actuales, es rigurosamente imposible restablecer el pleno empleo a través de un crecimiento económico cuantitativo. La alternativa está más bien entre dos formas de gestionar la abolición del trabajo: una que conduce a una sociedad del paro, otra que conduce a una sociedad del tiempo libre.

La sociedad del paro es la que progresivamente se sitúa ante nuestros ojos: de una parte una masa creciente de parados permanentes, de otra una aristocracia de trabajadores protegidos, y entre ellas un proletariado de trabajadores en una situación precaria realizando las tareas menos cualificadas y más ingratas.

La sociedad del tiempo libre solamente se esboza en los intersticios y como contrapunto de la sociedad presente: se basa en el principio de «trabajar menos para trabajar todos y activarse más por sí misma». Dicho de otra manera, el trabajo socialmente útil, repartido entre todos los que quieren trabajar, deja de ser la ocupación exclusiva o principal de cada individuo: la ocupación principal puede ser una actividad o un conjunto de actividades autodeterminadas, efectuadas no por dinero sino en razón del interés, del placer o de las ventajas que se encuentra en ellas.

La forma de gestionar la abolición del trabajo y su dominio social son los desafíos políticos centrales de las próximas décadas.

4. La gestión social de la abolición del trabajo supone que se pone fin a la confusión (que, bajo la influencia del keynesianismo, se ha instalado) entre «derecho al trabajo» y: 1) derecho a un empleo asalariado; 2) derecho a una retribución; 3) derecho a la creación de valores de uso; 4) derecho a acceder a herramientas que permitan crear valores de uso.

La necesidad de disociar el «derecho a un empleo» del derecho a una retribución ya fue subrayado en los inicios de la

segunda revolución industrial (la del taylorismo)*. Al igual que en la actualidad, en aquella época parecía que la disminución del tiempo de trabajo requerido para la producción de lo necesario, exigía nuevos mecanismos de distribución, independientes de las leyes del mercado, así como, por otra parte, de la «ley del valor»: si los productos fabricados con cantidades mínimas de trabajo debían poder ser comprados, era necesario distribuir entre la población medios de pago sin relación con el precio de venta de un trabajo. Ideas como las de Jacques Duboin, especialmente, relativas a una moneda de distribución y a un ingreso social garantizado para toda la vida, siguen evolucionando bajo diferentes formas, principalmente en la Europa del Norte**.

La distribución social de la producción, en función de las necesidades y no en función de la demanda solvente, ha sido durante mucho tiempo una exigencia central de la izquierda. Y progresivamente está dejando de serlo. Por sí misma, en efecto, no puede conducir más que a que el Estado se haga cargo de los individuos. El derecho a la «retribución social» (o «salario social») no hace más que abolir parcialmente el «trabajo forzado asalariado» en beneficio de un sistema salarial sin trabajo. Sustituye o completa, según los casos, la explotación por asistencia, perpetuando la dependencia, la impotencia y la subordinación de los individuos frente al poder central. Esta subordinación no será superada más que si la autoproducción de valores de uso se convierte en una posibilidad real para todos.

Más que sobre el «salario social», la separación «derecha» e «izquierda» se producirá en el futuro en tomo al derecho a

* El taylorismo es el tipo de organización «científica» del trabajo, inspirado por Frederick W. Taylor (1856-1915), que se basa en la estandarización de competencias, operaciones, tiempos y remuneraciones. [Nota del Ed.]

** En estas líneas Gorz plantea sus dudas respecto de lo que después se ha llamado «renta básica», en la versión del reformista J. Duboin. Aunque en sus últimos trabajos se mostró favorable a un salario social suficiente e universal, aquí Gorz insiste en la posibilidad de que una renta tal fuera más «de derechas» que «de izquierdas». [Nota del Ed.]

la autoproducción. El derecho a la autoproducción es fundamentalmente el derecho de cada comunidad de base de producir ella misma una parte al menos de los bienes y servicios que consume, sin para ello tener que vender su trabajo a los detentadores de los medios de producción ni tener que comprar bienes o servicios a terceros.

El derecho a la autoproducción supone el derecho de acceso a las herramientas y su convivencialidad[2]. Es incompatible con monopolios industriales, comerciales o profesionales, privados o estatales. Tiene como consecuencia hacer retroceder la producción mercantil y la venta de trabajo en beneficio de la producción autónoma, basada en la cooperación voluntaria, el intercambio de servicios o la actividad personal[3].

La autoproducción se desarrollará en todos los dominios en que el valor de uso del tiempo se revele superior a su valor de cambio: es decir, en donde lo que se pueda hacer por sí mismo en un tiempo determinado sea mejor que lo que se podría comprar si se hubiese trabajado durante ese tiempo a cambio de un salario.

Sólo acompañada de efectivas posibilidades de autoproducción la liberación del tiempo iniciará la superación de la lógica capitalista, la desaparición del sistema salarial y de las relaciones mercantiles. Evidentemente, no puede haber posibilidades efectivas de autoproducción para todos sin una política de equipamientos colectivos que tenga su existencia como objetivo.

4 *bis*. No debe confundirse la actividad autónoma con el «trabajo doméstico». Como ha demostrado Ivan Illich[4], la noción de «trabajo doméstico» no aparece más que con un tipo de

**2.** Por oposición a las herramientas programadas, Ivan Illich llama convivenciales a las herramientas que favorecen la aptitud de cada uno para conseguir sus fines, a su manera, de un modo inimitable.

**3.** Sobre la importancia de la asociación voluntaria en el pensamiento comunista libertario, véase Claude Berger, *Marx, l'Association, l'anti-Lénine. Vers l'abolition du salariat,* París, Payot, 1974.

**4.** «La Troisième dimension de la technologie», *CoEvolution*, nº 1, primavera, 1980.

división sexual del trabajo propia del industrialismo: la civilización industrialista ha encerrado a la mujer en las tareas domésticas no directamente productivas con el fin de que el hombre pueda emplear todo su tiempo de vigilancia y gastar toda su energía en la fábrica o en la mina. De esta manera la actividad doméstica de la mujer dejaba de ser autónoma y autodeterminada: era a la vez la condición y el apéndice subalterno del trabajo asalariado del hombre, que era considerado como esencial.

La idea de que conviene «descargar» al trabajador asalariado de las tareas domésticas y de que éstas son viles mientras que el trabajo asalariado sería noble, es propia de la ideología capitalista que la ha llevado hasta el absurdo: toma en consideración no el objetivo, el sentido y la naturaleza de una actividad sino solamente su remuneración asalariada. Lleva a considerar como vil la actividad del «ama de casa» y como noble esta misma actividad cuando es realizada por terceros y a cambio de un salario en una guardería, un avión o un club nocturno.

A medida que el tiempo de trabajo disminuye en beneficio del tiempo libre, el trabajo heterodeterminado tiende a devenir accesorio y las actividades autónomas preponderantes. Una revolución de las costumbres y una transformación del sistema de valores tienden a conferir entonces una nueva nobleza a las actividades familiares o domésticas y a abolir la división sexual de tareas. Esta abolición se halla en buen camino en los países protestantes. La liberación de la mujer no pasa por la remuneración asalariada del «trabajo doméstico»[5] sino por una asociación y una cooperación igualitaria que, en el seno de la familia o de la familia extensa, reparta todas las tareas, tanto en el interior como en el exterior de la casa, turnándose en caso de necesidad.

5. La abolición del trabajo no es ni aceptable ni deseable para todos aquellos que se identifican con su trabajo, haciendo de él el centro de su vida, y que pueden o esperan poder realizarse en

**5.** Que únicamente conduciría a sustituir la alienación del «ama de casa» por la de la sirvienta, el «servicio sexual» de la esposa por la prostitución.

él. El «sujeto social» de la abolición del trabajo no será por tanto la capa de los trabajadores profesionales, orgullosos de su profesión, conscientes del poder real o virtual que ésta les confiere. Para esta capa, que ha sido siempre hegemónica en el movimiento obrero organizado, la apropiación del trabajo, de los medios de trabajo y del poder sobre la producción continúa siendo el objetivo estratégico central. En la medida en que la automatización mina el poder de clase de los trabajadores sobre la producción y la posibilidad de identificarse en el trabajo (o incluso de identificar el trabajo), es percibida por la capa de los trabajadores cualificados como un ataque directo contra su clase. Su preocupación principal es rechazar este ataque, no el desviar los medios hacia objetivos contrarios a los de los atacantes. La defensa del trabajo y de la cualificación, no el control del modo de su abolición, será, por tanto, la preocupación central del sindicalismo tradicional.

Por esto mismo es por lo que se condena a estar a la defensiva.

La abolición del trabajo es en cambio un objetivo central para los que, independientemente de lo que hayan aprendido a hacer, sienten que «su» trabajo jamás podrá ser para ellos una fuente de realización personal ni el contenido principal de su vida —al menos mientras que «trabajo» sea sinónimo de horarios fijos, de predeterminación de tareas y de limitación de competencias, de asiduidad durante meses o años, de imposibilidad de realizar paralelamente varias actividades, etc. Estas «alergias al trabajo», según la expresión del doctor Rousselot[6], no deben ser consideradas marginales. No es una franja, sino la mayoría actual o virtual de los «activos» quien considera «su» trabajo como una fastidiosa necesidad en la que es imposible implicarse plenamente.

Esta no implicación es debida en gran parte a la evolución divergente del nivel cultural, por un lado, y al tipo de cualificación requerido por la mayoría de los empleos, por otro: los empleos tienden a «intelectualizarse» (es decir, a recurrir más

**6.** Jean Rousselot, *L'Allergie au travail,* París, Seuil.

a operaciones mentales que manuales) sin estimular ni desarrollar por ello las capacidades intelectuales. De ahí la imposibilidad para los «trabajadores» de identificarse en «su» trabajo y de sentirse parte de la clase obrera.

A esta capa que vive el trabajo como una obligación exterior por la que «pierde su vida al ganarla», la llamo una «no-clase» de «no-trabajadores»: su objetivo no es la apropiación sino la abolición del trabajo y del trabajador. Y por esto es portadora de futuro: la abolición del trabajo no tiene otro sujeto social posible que esta no-clase. No deduzco que ya sea capaz de tomar bajo su control el proceso de abolición del trabajo y de producir una sociedad del tiempo libre. Pero sí digo que ésta no podrá ser producida sin ni contra ella, sino solamente por o con ella. La objeción según la cual no se ve como esta «no-clase» «tomaría el poder» no es pertinente: su incapacidad manifiesta para tomar el poder no prueba ni que la clase obrera sea capaz de tomarlo (si fuese el caso, se sabría) ni que el poder deba ser tomado en lugar de reducido y controlado, y no abolido.

6. Considerar la «no-clase» de los «no-trabajadores» como el sujeto social potencial de la abolición del trabajo no plantea más que una opción ideológica o ética: la alternativa no está entre abolir el trabajo *o* hacer renacer oficios completos en los que cada uno pueda realizarse. La alternativa está entre la abolición liberadora y socialmente controlada del trabajo *o* su abolición opresiva y antisocial.

En efecto, es imposible invertir la evolución general (a la vez social, económica y tecnológica) con el fin de hacer renacer, en todo y para todos, oficios completos, asegurando a los equipos autónomos de trabajadores el control de la producción y de lo producido, al mismo tiempo que una realización personal. El carácter personal del trabajo se borra necesariamente a medida que el proceso de producción se socializa. Su socialización entraña necesariamente una división del trabajo, una normalización y una estandarización de las herramientas, de los métodos, de las tareas y de los conocimientos. Aun

cuando, siguiendo la tendencia actual, las unidades de producción relativamente pequeñas y descentralizadas están sustituyendo a los mastodontes industriales del pasado; aun cuando las tareas repetitivas y embrutecedoras están siendo abolidas o, en caso de no poder serlo, repartidas entre toda la población, el trabajo socialmente necesario nunca será comparable a la actividad del maestro-artesano o del artista: una actividad autodeterminada en la que cada persona o equipo define soberanamente las modalidades y el objeto, y da el toque personal, inimitable, imponiendo su marca particular al producto. La socialización de la producción implica necesariamente que los microprocesadores o los rodamientos o las bolas, las planchas metálicas o los carburantes sean intercambiables independientemente del lugar en que hayan sido producidos, y que tanto el trabajo como las máquinas tengan en todas partes características intercambiables.

Esta intercambiabilidad es, por otra parte, una condición fundamental para la reducción de la duración del trabajo y para la distribución entre toda la población del trabajo social necesario. La propuesta, tan antigua como el movimiento obrero, tendente a conseguir una reducción del 20 por ciento de la duración del trabajo, gracias al empleo de un número correspondiente de trabajadores suplementarios, supone implícitamente la intercambiabilidad de los trabajadores y de sus trabajos. Si 1.000 personas trabajando 32 horas tienen que poder hacer el trabajo para el que serían suficientes 800 personas trabajando 40 horas, este trabajo no debe exigir de los que lo hacen cualidades personales insustituibles. Son, por el contrario, los adversarios entre la patronal de una reducción de la duración del trabajo los que consideran esto técnicamente imposible bajo el pretexto de que no hay bastantes trabajadores que posean las cualidades requeridas.

La despersonalización, la estandarización y la división del trabajo al mismo tiempo son, por tanto, lo que permite la reducción de la duración del trabajo y lo que la hace deseable: el trabajo de cualquiera *puede* ser reducido porque los demás pueden hacerlo en su lugar, y *debe* ser reducido para

que cualquiera pueda tener actividades diferentes, más personales. Dicho de otra manera, la heteronomía del trabajo, consecuencia de su socialización y de su productividad multiplicada, es también lo que hace posible y deseable la liberación del tiempo, la expansión de las actividades autónomas. Creer que la «autogestión» puede hacer el trabajo complejo, personal y realizante para todos es una peligrosa ilusión.

7. En toda sociedad compleja, la naturaleza, las modalidades y el objeto del trabajo están, en gran medida, determinados por necesidades sobre las que los individuos y los equipos no tienen más que una débil incidencia. Pueden, efectivamente, lograr «autogestionar» los talleres de producción, autodeterminar las condiciones de trabajo, codeterminar la concepción de las máquinas y la definición de las tareas. Pero éstas no dejan de estar menos heterodeterminadas en conjunto por el proceso social de producción, es decir, por la sociedad en tanto que ella misma es una gran máquina. El control obrero (abusivamente calificado de «autogestión» obrera) consiste en realidad solamente en autodeterminar las modalidades de la heterodeterminación: los trabajadores repartiéndose y definiendo sus tareas en el marco de una preestablecida división del trabajo a escala de toda la sociedad. Ellos mismos no definen esta división del trabajo ni las normas de fabricación de los rodamientos a bolas, por ejemplo. Pueden eliminar el carácter castrante del trabajo pero no conferirle un carácter de creación personal. Se trata de una alienación inherente no solamente a las relaciones de producción capitalistas, sino a la socialización del proceso mismo de producción: al funcionamiento de una sociedad-máquina compleja. Esta alienación puede ser atenuada en sus efectos pero no puede ser suprimida.

Por otra parte, no tiene más que consecuencias negativas, con la condición de reconocer su insuperable realidad. Y reconocer su realidad, quiere decir ante todo: reconocer que no puede haber coincidencia plena del individuo con su trabajo social y que, inversamente, el trabajo social no puede ser siempre una actividad personal en la que el individuo se realice

plenamente. La «moral socialista» es opresiva y totalitaria de raíz al exigir que cada uno se entregue completamente en su trabajo y lo confunda con sus fines personales. Es una moral de la acumulación, simétrica de la moral burguesa de la edad heroica del capital. Identifica la moralidad con el amor al trabajo, despersonalizando el trabajo por su industrialización y su socialización: exige por tanto el amor a la despersonalización, es decir, el sacrificio de sí mismo. Se opone a la idea del «libre desarrollo de cada uno como objetivo y condición del libre desarrollo de todos» (Marx). Va en contra de la moral de liberación del tiempo que, originalmente, dominaba en el movimiento obrero.

La reconciliación de los individuos con el trabajo pasa por el reconocimiento de que, incluso sometido al control obrero, el trabajo no es ni debe ser lo esencial en la vida. No debe ser más que uno de los polos. La liberación de los individuos y de la sociedad, así como la regresión del sistema salarial y de las relaciones mercantiles, pasan por la preponderancia de las actividades autónomas sobre las heterónomas.

8. Cuando hablo de la «no-clase» de los «no-trabajadores» como sujeto social (potencial) de la abolición del trabajo, no pretendo sustituir a la clase obrera de Marx por otra clase investida del mismo tipo de «misión» histórica y social. La clase obrera, en Marx o entre los marxistas, tenía (o tiene) un carácter teológico por el hecho de que es un sujeto trascendente a sus miembros: hace la Historia y la Sociedad futura a través de ellos, pero sin que se enteren. Es el pensamiento-sujeto por el que los obreros son pensados en su realidad: es impensable para ellos en su unidad-sujeto, de la misma forma que el organismo es impensable para las miles de células que lo componen o así como Dios es impensable para sus criaturas. Por esta razón es por lo que ha podido tener sus sacerdotes, sus profetas, sus mártires, sus iglesias, sus papas y sus guerras de religión.

La no-clase de los refractarios a la sacralización del trabajo, en cambio, no es un «sujeto social». No tiene ni unidad ni

misión trascendente, ni por tanto concepción del conjunto de la Historia y de la Sociedad. Está, por así decirlo, sin religión ni Dios, sin otra realidad que la de las personas que la componen: en resumen, no es una clase, sino una no-clase. Y es precisamente por esto por lo que no tiene ninguna virtud profética: no anuncia una Sociedad-sujeto por la que los individuos serán integrados y salvados; al contrario, remite a los individuos a la necesidad de salvarse a sí mismos y de definir una sociedad compatible con su existencia autónoma y sus objetivos. En esto reside lo específico de los nacientes movimientos sociales: como el movimiento campesino, el movimiento protestante y posteriormente el movimiento obrero, el movimiento de las personas que rechazan el no ser más que trabajadores, tiene un rasgo dominante libertario: es la negación del orden, del poder, del sistema social, en nombre del derecho imprescriptible de cada uno sobre su propia vida.

9. Este derecho, por supuesto, no puede afirmarse más que si corresponde a un poder que los individuos extraen no de su integración en la sociedad sino de su propia existencia, es decir, de su autonomía. Es la construcción de ese poder autónomo lo que define, en su fase presente, el naciente movimiento.

Fragmentado, compuesto, es por su naturaleza y objetivos refractario a la organización, a la programación, a la delegación de funciones, y a la integración en una fuerza política constituida. En esto reside su fuerza y su debilidad:

- Su fuerza, puesto que una sociedad diferente, que suponga nuevos espacios de autonomía, no puede nacer más que si los individuos han inventado y puesto en práctica previamente una autonomía y nuevas relaciones. Todo cambio de sociedad supone en primer lugar un trabajo extrainstitucional de cambio cultural y ético. Ninguna libertad nueva que no haya sido ya asumida y practicada por los ciudadanos mismos puede ser concedida desde arriba, por el poder institucional. En la fase naciente del movimiento, la desconfianza respecto a las

instituciones y los partidos constituidos refleja esencialmente su rechazo a plantear los problemas en las formas habituales y a considerar únicamente como decisivos los debates sobre la mejor gestión del Estado por los partidos, y de la sociedad por el Estado.

- Su debilidad, no obstante, puesto que los espacios de autonomía conquistados sobre el orden existente serán marginados, encerrados o subordinados a la racionalidad dominante a menos que se lleve a cabo una transformación y reconstrucción de la sociedad, de sus instituciones, de su Derecho. La preponderancia de las actividades autónomas sobre el trabajo heterónomo es inconcebible en una sociedad en que la lógica de la mercancía, de la rentabilización y de la acumulación de capital continúa siendo dominante.

Esta preponderancia es, por tanto, no sólo un reto ético y existencial sino también político. Su realización supone que el movimiento no solamente abra, por la práctica de las personas, nuevos espacios de autonomía, sino que la sociedad, sus instituciones, sus tecnologías y su Derecho sean hechos compatibles con esta expansión de la esfera de la autonomía. La transformación de la sociedad de acuerdo con los objetivos del movimiento será de alguna manera un efecto automático de la expansión del movimiento mismo. Supone un pensamiento, una acción y una voluntad específicos, es decir, políticos. El hecho de que la sociedad poscapitalista, postindustrial, postsocialista[7] aquí contemplada, no pueda ni deba ser integrada,

---

**7.** En la definición marxista, el socialismo es la etapa de transición al comunismo. Durante este periodo de transición se concluye el desarrollo y la socialización de las fuerzas productivas, y se mantiene e incluso se amplía el sistema salarial. La abolición del salario (al menos en tanto que forma dominante de trabajo) y de las relaciones mercantiles se estima que se realizará más tarde, con el comunismo.
En las sociedades industrialmente desarrolladas, el socialismo está históricamente superado: es, como sostenían ya en 1969 las tesis de *Il Manifesto,* al más allá del socialismo, es decir, al comunismo —tal como fue originalmente definido— al que corresponde la tarea política actual.

ordenada y programada al mismo nivel que las que le han precedido, no exime de que se plantee la cuestión del funcionamiento, de las bases jurídicas y del equilibrio de poderes de este tipo de sociedad. No integrada, diversa, compleja, pluralista, libertaria, no es menos imaginable que cualquier otra sociedad y exige el ser realizada por una acción consciente.

No sé qué forma puede tomar esta acción ni qué fuerza política puede ser capaz de desarrollarla. Solamente sé que esta fuerza política es necesaria y que sus relaciones con el movimiento serán y deberán ser conflictivas y tensas como lo han sido las relaciones entre el movimiento sindical (anarcosindicalista) y los partidos obreros. La subordinación del primero a los segundos siempre se ha saldado con la esterilización burocrática de ambas partes, sobre todo cuando los partidos han confundido su acción política con el control del aparato del Estado.

Deliberadamente he dejado esta cuestión abierta y en suspenso. En la fase actual, es necesario atreverse a plantear cuestiones para las que no se tiene respuesta y poner de manifiesto problemas cuya solución está por hallar.

---

La utilización de estas nociones se ha convertido en algo penoso en razón de la perversión y de la devaluación del «socialismo» y del «comunismo» por los regímenes y partidos que pretenden representarlos. La crisis del marxismo, que alcanza hasta el lenguaje, no debe, sin embargo, hacer renunciar a pensar el capitalismo, el socialismo, su crisis y su más allá. Los instrumentos conceptuales del marxismo continúan siendo insustituibles y rechazarlos en bloque es el resultado de una actitud infantil como la de considerar *El Capital,* a pesar de su aparatosidad y de su inconclusión, como la Verdad revelada.

# LA CRISIS DE LA IDEA DE TRABAJO Y LA IZQUIERDA POSTINDUSTRIAL*

La noción de trabajo es un invento de la modernidad, más exactamente una invención del capitalismo industrial. Durante el tiempo en que la producción mercantil era marginal y en que las necesidades esenciales eran cubiertas por la autoproducción doméstica y la economía rural, no podía funcionar la noción de «trabajo» sin más, de «trabajo sin frases», como decía Marx. Se «fabricaba», se «confeccionaba», se «preparaba», se «laboraba», se «penaba», se «faenaba», se «dedicaba a ocupaciones» diversas, específicas e inconmensurables en el marco de la comunidad doméstica, y las diversas *actividades* eran asumidas por el hombre, la mujer, los niños o los ancianos según una división invariable de las tareas. Estaban «generizadas» (*gendered*), según la expresión de Ivan Illich[1], por tanto no tenían un denominador

---

* En *Capitalisme Socialisme Écologie. Désorientations, orientations*, París, Galilée, 1991. Traducción de Ana María Sánchez López para *Capitalismo, socialismo y ecología*, Madrid, HOAC, 1995, pp. 77-92.

**1.** Ivan Illich: *Le genre vernaculaire*, París, Seuil, 1983 [*El género vernáculo*, México/Barcelona, Planeta, 1990].

común, no eran intercambiables, no podían ser intercambiadas ni comparadas o evaluadas mediante una misma unidad de medida. El término «trabajo» no designaba el acto creador o productivo, sino la actividad *como* dificultad, sinsabores o fatigas.

## TRABAJO Y CAPITALISMO: ¿REALIZACIÓN O ALIENACIÓN?

La noción de trabajo sólo aparece con su sentido actual cuando la producción y el consumo de mercancías se imponen sobre la autoproducción. A partir de entonces se entiende por «trabajo» una actividad fundamentalmente diferente de las actividades de subsistencia, de reproducción y de atención y cuidados en el ámbito doméstico; y todo esto no tanto porque el «trabajo» es una actividad remunerada, cuanto porque se da en el espacio público, dentro del cual aparece como una *prestación mensurable, canjeable e intercambiable*: como una prestación que posee un valor de uso *para los otros* y no sólo para los miembros de la comunidad doméstica que la realizan; para *los otros en general*, sin restricciones ni limitaciones y no para tal o cual persona privada o particular.

Así, pues, la noción moderna de trabajo designa originariamente una prestación destinada a los otros, que posee una dignidad y un valor de uso para ellos y que de hecho concede derecho a una cierta recompensa o compensación por su parte. Ante todo hay dos características esenciales de la noción de trabajo:

1. Debe ser realizado en la esfera pública, nunca en la privada.
2. Debe estar destinado a los otros en tanto que individuos sociales, nunca privados.

A estas dos características se une una tercera a medida que junto al capitalismo ganan terreno las relaciones comerciales[2]:

**2.** Para más detalles, véase André Gorz: *Métamorphoses du travail*, París, Galilée, 1989, II, cap. 3.

3. El trabajo debe tener una valía o valor social reconocido y éste estará avalado por la posibilidad de cambiarlo por una cantidad determinada de *cualquier otro trabajo*. Dicho de otro modo, por la posibilidad de venderlo, de presentarlo bajo la forma de una mercancía. Es por dicho aspecto de mercancía por lo que se torna trabajo social «en general», trabajo abstracto, participación en los procesos de producción social en su conjunto.

No es que en el transcurrir del siglo XIX, con la aparición de una clase de obreros profesionales, el «trabajo» tome de pronto el sentido de una actividad creadora, «poiética» que, dando forma a la materia y sometiendo a la naturaleza, es la fuente de toda riqueza[3]. Pues el moderno concepto de trabajo representa una categoría socio-histórica, no una categoría antropológica. En ninguna sociedad precapitalista puede funcionar como concepto el «trabajo». Las dificultades semánticas en las que nos enredamos al intentar extender la noción de trabajo a cualquier tipo de actividades relacionales son notorias en la cita que aparece a continuación (cita con la que, por otra parte, yo estaría completamente de acuerdo si su autor no pretendiera salvar la ideología socialista del trabajo mediante un malabarismo semántico):

> «El objetivo prioritario de un socialismo no debe ser liberar *del* trabajo, sino liberar *el* trabajo. Y aquí, trabajo debe ser entendido en el sentido de *actividad creadora*, por tanto incluyendo todas las formas no profesionales, no remuneradas del trabajo para sí, de la ayuda entre vecinos, de la actividad voluntaria en agrupaciones de ayuda mutua y asociaciones caritativas, etc. Al utilizarse de manera sensata las posibles reducciones de la duración del trabajo, se podrá ampliar el espacio en el que se desplegarán las *actividades libres*; al mismo tiempo, el desarrollo de las actividades libres puede convertir en superflua cierta

**3.** *Cf. ibíd.*, I, cap. 1 y 2.

> parte de las prestaciones profesionales y, por tanto, del trabajo remunerado»[4].

De este modo, al afirmar que «trabajo» debe ser entendido en el sentido de una «actividad creadora», el autor no puede llamar «trabajo» sólo a las actividades profesionales realizadas a cambio de una remuneración; las actividades que no son profesionales, las que no tienen finalidad económica, son denominadas «actividades», «actividades libres» o «trabajo para sí» (*Eigenarbelt*). Si se define el trabajo como «actividad creadora», inmediatamente se plantea la cuestión de saber cómo se debe llamar un trabajo que no sea una actividad creadora: por ejemplo, el trabajo de los cajeros, de los manipuladores, del personal de limpieza, de la mayoría de los empleados de los servicios públicos (correos, por ejemplo) o privados (servidores y camareros, mecanógrafos). Si el trabajo liberado —la «actividad autónoma» (*Selbstbetätigung*) en términos de Marx— no es trabajo *en el mismo sentido* en que lo es la mayoría de los trabajos desempeñados a título profesional a cambio de remuneración, ¿por qué hay que aplicar tanto a uno como a otros el término «trabajo»? Y, puesto que evidentemente dicho término no es aplicable de igual modo, entonces ¿cuál es el «auténtico» y «verdadero» trabajo al que sí se puede aplicar?

Por otro lado, ¿qué sentido tiene hablar de reducción de la duración del trabajo si el trabajo cuya duración se reduce es una «actividad creadora» en el mismo sentido que las «actividades libres», o si, por el contrario, éstas son trabajo en el mismo sentido que las ocupaciones profesionales? ¿No tendría la reducción de la duración del trabajo ningún otro objetivo sino el de permitirnos consagrar al «trabajo» las horas liberadas del «trabajo», por tanto y a fin de cuentas, el de *no* reducir nuestro tiempo de trabajo?

Oskar Negt, uno de los autores de la izquierda europea que más intensamente se ocupa de la filosofía del trabajo y del

---

**4.** Johano Strasser: «Sozialismus 2000 oder die Kunst des Möglichen», *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 6, 1990, p. 585. [La cursiva es de André Gorz.]

tiempo, responde a esta clase de preguntas diciendo que el trabajo es «una categoría histórico-fundamental que tiende a emanciparse progresivamente del capital para situarse como actividad autónoma de transformación de la materia»[5]. El trabajo entonces debe ser comprendido, como en Hegel, como la actividad por la que el ser humano exterioriza su ser —esto es; el producto, como ser existente objetivamente fuera de sí— como «actividad práctico-sensorial», como «perspectiva apropiadora del mundo objetivo»[6], por tanto en el sentido de la *poíesis* griega*, que es para el individuo «el medio de su realización personal» en tanto que «produce objetos no alienados». Entonces «trabajo» se refiere aquí de modo evidente a la actividad no alienada y autodeterminada por la que un sujeto transforma el mundo sensible y lo hace suyo. Para permitir que esta «actividad viviente» se despliegue libremente, es necesario «ampliar el espacio de la libertad y reducir las obligaciones horarias»[7].

Ciertamente, es incontestable que el «trabajo» en el sentido de *poíesis* es una exigencia histórico-fundamental: la necesidad que siente el individuo de apropiarse del mundo circundante, de imprimir en él su carácter y de comprenderse a sí mismo a través de las transformaciones objetivas que realiza en el mundo como sujeto autónomo y libertad práctica. No obstante, la cuestión de saber en qué medida tal concepción del trabajo, debida esencialmente a los obreros del siglo XIX —obreros aún muy cercanos al artesano, que dominaban completamente los *procesos* de fabricación y los *productos* a fabricar—, puede aplicarse al trabajo enteramente

**5.** Oskar Negt: «Aus Produktiver Phantasie», en *Wege ins Reich der Freiheit*, Berlín, Rotbuch, 1989, pp. 69-70.

**6.** Oskar Negt: *Die Herausforderung der Gewerkschaften*, Frankfurt/Nueva York, 1989, p. 292.

* La distinción entre actividad «poiética» y «práctica» se debe a Aristóteles, en especial a *Ética a Nicómaco*, donde distingue entre *poiesis*, la actividad conducente a un resultado, la que tiene como objeto un producto distinto de la actividad misma, y *praxis*, la que tiene como finalidad la actividad en sí misma, la que es un fin en sí. [Nota del Ed.]

**7.** *Ibíd.*, p. 292.

desmaterializado, predeterminado, especializado y sin contacto ni influencia sobre los procesos y su destino final que predomina hoy día en el espacio macrosocial y al que se llama habitualmente «el trabajo», sin más.

Al continuar aplicando la idea del trabajo-*poíesis* a las tareas que en la industria y aún más en los servicios no tienen nada en común con la actividades de transformación y creación material de los utilleros, de los calefactores, de los torneros, de los albañiles, de los chapistas, etc., del siglo pasado, se corre fácilmente el riesgo de exigir a los empleados(as) y a los obreros y obreras de hoy que consideren como sus «medios de realización personal» a las mismas tareas que les impiden tal realización. La ideología del trabajo según la cual «el trabajo es la vida» y que exige que éste sea tomado en serio, vivido como una vocación (la ideología del trabajo junto a su utopía de una sociedad de productores), favorece los intereses de la patronal, consolida las relaciones capitalistas de producción y de dominio, y legitima los privilegios de una elite del trabajo que, pese a la existencia de millones de parados, considera incompatible con su dignidad profesional y su ética del rendimiento una reducción de la duración del trabajo capaz de crear empleos suplementarios.

Si se entiende «trabajo» en el sentido de *poíesis* o incluso, como hace a veces O. Negt, en el sentido de «praxis»[8], entonces el término «trabajo» no debería aplicarse a la mayoría de los empleos y oficios realmente existentes sino con expresas restricciones. Si el trabajo debe ser el equivalente de la *poíesis* (actividad creadora), entonces el «trabajo» realmente existente que está predeterminado, incluso el de la población activa altamente cualificada, en sus procedimientos y en sus fines, está especializado y desmaterializado, no es «verdadero» trabajo, sino «falso».

Esto no es una simple disputa de términos. Pertenecía a la esencia del trabajo buscar emanciparse de toda forma de

**8.** Cuando presenta el «verdadero trabajo» como «trabajo vivido para los objetivos comunes», «trabajo público… *para* el conjunto de la sociedad». *Ibíd.,* p. 32.

poder ejercido sobre el trabajador durante el tiempo en que una amplia capa de trabajadores podía comprender su trabajo como la actividad mediante la que el ser humano realiza su ser gracias al poder ejercido sobre la materia. La transformación del trabajo, de *todo* trabajo, en actividad autónoma era, según Marx, el sentido último del comunismo como horizonte histórico real: no se trataba de un objetivo lejano, sino de un sentido real de las luchas obreras contra la explotación, la opresión y la alienación. Por tanto, la cosificación, la coacción, la estrecha especialización eran negaciones de la esencia del trabajo «verdadero» y del trabajador en tanto que sujeto. Era imposible que éste no lamentase su alienación y no aspirase a liberarse de ella.

Así pues, el deseo de liberar *el* trabajo, de transformarlo en una actividad autónoma, era inherente a la esencia del trabajo y a su alienación. Incluso alienado, el verdadero trabajo hacía al sujeto capaz de actividad autónoma. Para que pudiese ejercer efectivamente dicha *capacidad,* tan sólo faltaban las condiciones políticas que le hubiesen permitido liberarse de todo dominio. La *posibilidad* de transformar el trabajo en actividad autónoma parecía dada; suponía únicamente que fuese llevada a cabo la apropiación colectiva de los medios de producción —condición política—.

## LIBERACIÓN EN EL TRABAJO, LIBERACIÓN DEL TRABAJO

Por el contrario, en las actuales condiciones no existen ni la posibilidad material ni la capacidad subjetiva de una transformación del trabajo en actividad autónoma. Los procesos de trabajo y la naturaleza de las tareas sólo desarrollan la capacidad de desplegar actividades autónomas en una proporción cada vez más reducida de los asalariados. Dicha capacidad es mayor en la mano de obra procedente de países preindustriales (especialmente obreros de la construcción y de servicios) que en los modernos asalariados de formación técnica o polivalente. Las encuestas de H. Kern y de M. Schumann contienen

datos esclarecedores a este respecto: las competencias técnicas y las cualificaciones no dan lugar a una *competencia profesional* cualificada, los trabajadores no tienen capacidades que puedan «materializar en realizaciones específicas»[9]. Esta consideración vale, *a fortiori*, para los trabajadores intelectuales, las tareas informatizadas y el personal de servicio. Cuando los individuos todavía son capaces de «actividades prácticosensoriales que impriman su huella en el mundo material», es porque han adquirido y ejercen dicha capacidad fuera de su trabajo profesional. El «trabajo», en el sentido de realización de sí mismo mediante la creación de «objetos no alienados», es casi siempre una ocupación extraprofesional sin relación con el trabajo con el que la gente «se gana la vida». En suma, el «verdadero trabajo» es el que realizamos precisamente cuando no estamos «en el trabajo». Ahora bien, no existe un espacio social en el que al desplegarse el «verdadero trabajo» —al que yo prefiero llamar «trabajo para sí» o «actividad autónoma»— pueda *producir la sociedad* e imprimir en ella su huella. *Es este espacio el que es importante crear*. Desde este punto de vista, la reducción de la duración del trabajo es una condición necesaria, aunque no suficiente.

Un conjunto de problemas político-estratégicos se plantearán a partir de la reducción. Si se parte de una «filosofía de la praxis», a primera vista, se tiene toda la razón para mantener que el objetivo prioritario de una política sindical y social de izquierda debe ser liberar *el* trabajo. Dicho de otro modo, *hacer posible* la transformación del trabajo remunerado en actividad autónoma. Con este fin, la naturaleza y la organización del trabajo y los procedimientos deberán ser redefinidos de modo que permitan a los trabajadores el desarrollo de sus facultades sensoriales, corporales e intelectuales *en el seno* de su trabajo. La liberación *en* el trabajo deberá preceder entonces

**9.** Horst Kern y Michael Schumann: *Das Ende der Arbeitsteilung?*, Munich, C. H. Beck, 1984, p. 277. [*El fin de la división del trabajo: racionalización en la producción industrial: situación actual, determinación de las tendencias*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.]

a la liberación *del* trabajo —su «reducción a un mínimo» según la expresión de Marx—, pues sólo un sujeto que ya ha desarrollado sus capacidades creadoras será capaz de realizar actividades autónomas durante su tiempo libre, de las que depende «el libre despliegue de [su] individualidad» (Marx). Ésta es la tesis que Oskar Negt, entre otros, desarrolla: «Si el proyecto cultural no es parte integrante de aquello que deviene determinante para la unidad y el sentido de una vida humana, a saber, la producción material [...], entonces, la sociedad continuará empobreciéndose culturalmente, incluso aunque reduzca drásticamente la duración del trabajo necesario»[10].

Sin embargo, enseguida se plantea esta pregunta: ¿de quién es proyecto el proyecto cultural? La posición de Oskar Negt, entre otras, implica que los propios trabajadores sólo podrán ser los sujetos de una redefinición cultural de su trabajo con la condición de que *ya ahora* éste consista principalmente en actividades práctico-sensoriales de transformación productiva de la materia, de que consista en *poíesis*. Ahora bien, no sólo el trabajo de producción está enteramente desmaterializado y desconectado de la experiencia sensible, únicamente una minoría en declive trabaja todavía en el ámbito de la producción material. Si se parte del principio de que «empleo y trabajo determinan de manera esencial mi perspectiva ante el mundo»[11], entonces ¿*quién* puede transformar el trabajo en una *poíesis* plenificadora, liberado, en una sociedad en la que «la perspectiva ante el mundo» está «determinada» por el trabajo desmaterializado, desconectado de la experiencia sensible? Seguramente, no la inmensa mayoría de los asalariados. Porque, mientras que su trabajo no haya sido transformado, según O. Negt, ellos ni siquiera tendrán «la capacidad para elegir»[12], es decir, «los medios objetivos y subjetivos que les permitan ocupar el tiempo libre en actividades autónomas»[13].

---

**10.** O. Negt, *op. cit.*, pp. 180-181.
**11.** *Ibíd.*, p. 180
**12.** *Ibíd.*, p. 38.
**13.** Rainer Land: «Its wirtschaftliche Entwicklung gestalbar?», en Michael Brie y Dieter Klein (eds.): *Umbruch zur Moderne?*, Hamburgo, Kritische Beiträge, 1991.

Así, pues, el problema parece irresoluble, al menos mientras se persevere en una concepción materialista estricta. Según ésta, para que los propios trabajadores sean capaces de elegir es necesario que previamente se transforme su trabajo; pero ellos no podrán ni querrán transformar su trabajo más que si ya son capaces de elegir. Dicho de otro modo, el deseo de liberación *en* el trabajo presupone una experiencia práctica de la autonomía, pero ésta es objetiva y subjetivamente denegada a los trabajadores por un trabajo que mutila y deforma sus facultades práctico-sensoriales. Esta misma era la tesis de Herbert Marcuse, aunque en otro aspecto, pues él sostenía que la alienación de los individuos en las sociedades opulentas es tan profunda que ni siquiera pueden ser conscientes de ella.

Sólo se saldrá de este círculo vicioso si se deja de postular dogmáticamente que el trabajo (el trabajo realmente existente) es el factor fundamental de socialización y de desarrollo de las facultades humanas. Es decir, que los individuos se forman mediante (o están determinados por) su puesto profesional hasta el punto de que no puedan ni deseen desarrollar otras capacidades. Sin embargo, a Dios gracias, no es éste el caso.

Antes y junto a la incorporación a la vida profesional, cada individuo está expuesto a otros factores de socialización, a otras experiencias y actividades formativas. Sus facultades, sus deseos y sus aspiraciones no se desarrollan *primordialmente* por su trabajo profesional. Ésta es una diferencia fundamental respecto a las condiciones que dominaban en la época de Marx. La enseñanza, la formación y la socialización preceden hoy día, en gran medida, a la incorporación a la vida laboral, no están y no tienen necesidad de estar vinculadas al ejercicio de un oficio, y permiten el desarrollo de un *excedente* de facultades y de aspiraciones que no podrían ser realizadas en el trabajo (en el trabajo que realmente existe).

La aspiración del desarrollo personal en las actividades autónomas no *presupone*, pues, una transformación previa del trabajo. El deseo cada vez más notable, en especial en los jóvenes, de poder realizarse en un trabajo profesional cargado

de sentido y completamente autodeterminado, es ante todo la consecuencia de *la reducción de la duración del trabajo a escala de la vida entera* (incorporación más tardía a la vida profesional) y *a escala anual* (interrupciones más frecuentes y más prolongadas de la vida laboral), de tal modo que las relaciones laborales poseen cada vez más raramente la estabilidad y la regularidad de lo que se continúa llamando un «empleo normal» (es decir, a tiempo completo y duración indefinida, desde la salida de la escuela hasta la jubilación). «La distancia que se toma frente al trabajo que se realiza, el examen crítico de las tareas por el que se cuestiona si éstas son realmente dignas de nosotros, forman actitudes que se han adueñado de la consciencia de las masas»[14], escribe Oskar Negt. En esta cita está todo dicho: *la antigua noción de trabajo ya no vale, el sujeto no sólo toma distancia frente al resultado de su trabajo, sino también frente al trabajo mismo*, que se plantea como *algo distinto de su actividad propia*, algo distinto de sí, algo distinto de la huella dejada sobre la materia tratada, fuera de sí mismo, de su propio ser, algo distinto de su *poíesis*.

Precisamente este tipo de actividad que no es mi actividad propia, o no lo es enteramente, es a la que se refiere hoy día el término «trabajo». El «trabajo» es tan distinto de la «actividad autónoma» como del «trabajo para sí». Ni una ni otro pueden ser considerados más tiempo como modalidades del primero. Por «trabajo» ya no se entiende todas las formas de actividad práctico-sensoriales mediante las que un sujeto objetiva su ser, sino un tipo de actividad particular que ni es autónoma ni es inmediatamente útil al que la realiza. La norma que cada uno obedece en su actuar ya no es la idea de «trabajo», sino la de autonomía y la de la realización de sí mismo mediante una actividad libremente elegida[15]. La realidad de un trabajo se evaluará, desde ahora, a la luz de esta

**14.** O. Negt, *op. cit.*, p. 266.

**15.** De entre las investigaciones internacionales en las que se llega a esta conclusión, véase especialmente la de Rainer Zoll (ed.): *Nich so wie unsere Eltern,* Frankfurt/Main, Suhrkanp, 1989.

idea normativa de autonomía personal y de soberana elección de la manera en que se quiere ordenar la propia vida. La aspiración de realizarse personalmente en una actividad no alienada será lo que funde la *crítica* del trabajo, en el sentido filosófico del término[16]. Nos referimos a un cambio cultural —quede claro que vinculado a la evolución económica y técnica— que ha interesado desde hace veinte años a la investigación sociológica, al menos en los países anglosajones, germánicos o escandinavos.

Evidentemente, con estas observaciones no quiero dar a entender que haya que desinteresarse de la naturaleza y las formas del trabajo, dejando que sea la patronal y los ingenieros quienes se ocupen de determinarlas. El trabajo, sus resultados, sus objetivos últimos, las condiciones y relaciones laborales, deben poder ser autodeterminados y negociados por los propios trabajadores. Pero, de ningún modo, el funcionamiento de los sistemas sociales complejos podrá corresponder ya a las evidencias intuitivas de la experiencia vivida; el trabajo exigido por los sistemas económicos complejos ya no podrá coincidir nunca más con el sentido experimentado que hay en las actividades económicas que persiguen objetivos que ellas mismas se han dado libremente. La división de tareas a nivel macrosocial, ya sea continental o intercontinental, entraña siempre un resto ineliminable de alienación y de especialización, resto estrictamente funcional. La complejidad técnica de la mayoría de los productos finales completos, la diversidad de las tecnologías que en ellos se combinan, excluyen prácticamente que todos los productos finales completos, de la A a la Z sean fabricados por colectivos de trabajo autoorganizados, que determinarían libremente sus ritmos y tiempos de trabajo, sus objetivos de producción y sus vínculos con los

**16.** Véase a este respecto J. Jessen *et al.*: *Arbeit nach der Arbeit. Shattenarbeit, Wertewandel und Industriearbeit*, Westdeutscher, Opladen, 1988, p. 277. Aquí se describe el trabajo para sí como un «reducto» en el que «puede sobrevivir la aspiración a un trabajo plenamente humano» y funcionar como «soporte de la conciencia de sí y de la capacidad crítica», activar las «energías críticas respecto al trabajo remunerado organizado en el seno de una empresa».

consumidores finales. Las comunidades sólo pueden ejercer controles parciales sobre los procesos integrados y subordinados a nivel del sistema social entero; a lo más, pueden ampliar los ámbitos que quedan bajo su influencia y sus iniciativas, pero no pueden eliminar la inercia y la rigidez del sistema (lo «práctico-inerte» según expresión de Sartre) y de su maquinaria. «La autogestión y la cogestión en el ámbito de la producción», escribe justamente Negt, no puede impedir que «sus objetivos, a saber: la producción de bienes y de prestaciones, sean predeterminados y escapen al poder de decisión de los individuos»[17].

El control obrero sobre los medios de producción puede humanizar, en gran medida, las técnicas y las tareas, establecer horarios autogestionados, «a la carta», pero no puede conducir a un retorno al artesanado, es decir, a lo que Negt llama un «mundo formado por nuestros propios objetos, por objetos fabricados por nosotros mismos».

## REDUCCIÓN DEL TRABAJO, FIN DE LA ALIENACIÓN LABORAL Y POLÍTICA DEL TIEMPO

Estas observaciones, que conciernen a la evolución material y cultural del trabajo y de los valores en los que se fundamenta el juicio crítico sobre el trabajo, explican por qué me niego a extender la noción de «trabajo» a las actividades autónomas

**17.** Esto mismo vale, *a fortiori*, para los procesos de producción automáticos, en los que «el comportamiento [de los operadores] cobra cada vez mayor importancia en el desenvolvimiento y el resultado del proceso», precisamente porque «la cantidad y la cualidad ya no están en función de la actividad productiva humana principalmente, sino que son resultado ante todo del comportamiento del proceso y de la maquinaria». Por consiguiente, «la conciencia profesional y la preocupación por la eficacia de los operadores» deben implicar «una fuerte identificación con el trabajo y con la técnica, así como con los objetivos de producción predeterminados», escriben Michael Schumann *et al*.: «Zwischenergebnisse aus dem Trendreport Rationalisierung in der Industrie», *Soziale West*, 1, 1990. Aunque en este texto su preocupación sea, notoriamente, la de refutar lo que yo he escrito sobre la proporción de heteronomía y alienación que comporta el trabajo completamente desmaterializado, los autores del libro reconocen finalmente que la competencia, la iniciativa y la conciencia profesional de los operadores de sistemas automáticos *sirven* a objetivos *predeterminados* a través de las exigencias de la maquinaria y del proceso técnico.

y al trabajo para sí (es decir, al trabajo que no tiene valor de uso más que para aquel que lo realiza). La reducción de la duración del trabajo no tendrá un valor liberador ni cambiará la sociedad si dicha reducción solamente sirve para redistribuir el trabajo y para reducir el paro. La reducción del trabajo no es simplemente un medio de gestión del sistema, también es un fin en sí misma en tanto que reduce la presiones sistematizadotas y las alienaciones que pesan sobre los individuos debido a su participación en los procesos sociales de producción. Y, por otro lado, en tanto que amplía el espacio de las actividades colectivas. Evidentemente, este despliegue de las actividades libres que ya no son el trabajo (en el sentido que tal término ha tomado) no puede ser resultado únicamente de la reducción de la duración del trabajo. Exige una *política del tiempo* que englobe el mantemiento del espacio vital, la política cultural, la formación y la educación, y que rehaga los servicios sociales y los equipamientos colectivos de modo que se dé lugar cada vez más a las actividades autogestionadas, a las asociaciones de ayuda mutua, y a las actividades voluntarias de cooperación y de autoproducción.

Así pues, llamo *trabajo* solamente a las actividades integradas en el proceso de trabajo social, y reconocidas como parte integrante de éste. Puede tratarse de actividades socialmente útiles y necesarias, pero también de formas de trabajo improductivo (por ejemplo, los trabajos de sirviente) o de trabajo pagado o no pagado (por ejemplo, de trabajos forzados y penitenciarios). Esta concepción es también la de Claus Offe y la de Rolf Heinze: «Allí donde [una actividad] tiene para la persona que la desempeña un valor netamente superior a su utilidad para otro, no puede aplicarse la noción de trabajo sin abusos, pues ésta implica siempre un carácter "social" [...] de la naturaleza de los objetivos de una actividad, así como de su *evaluabilidad crítica*, según criterios de eficacia y rendimiento»[18].

**18.** Claus Offe y R. Heinze: *Organisierte Eigenarbeit,* Frankfurt/Nueva York, Campus, 1990, p. 105. *Cf.* André Gorz: *Métamophoses du travail, op. cit.,* pp. 168 y ss.; 190 y ss.

Entonces, el trabajo para sí que realizamos para nosotros mismos en el ámbito privado (por ejemplo, en el hogar) no puede ser asimilado sin más al trabajo. Pues esta actividad sirve exclusivamente para la autoproducción y el autocuidado de mi propia persona y de las personas junto a las que formo una comunidad de vida. La cual no corresponde a su sentido real más que a condición de no someterse a criterios de utilidad social, de no estar obligada a insertarse en el proceso de trabajo social y de no reproducir o confirmar el sistema de relaciones sociales. La esfera privada tiene por sentido vivido el ofrecer un espacio en el que los individuos son unos para otros personas insustituibles, que no tienen que someter su vida y sus fines a los fines sociales, e incluso que pueden, seguramente de buen grado, elegir cooperar a título personal con la realización de fines sociales.

La concepción definida por un sector de la izquierda así como por el movimiento feminista y por Oskar Negt, según la cual las actividades domésticas y en particular las de maternidad serían el *trabajo* por excelencia, es radicalmente opuesta al sentido real que tienen estas actividades en las sociedades modernas actuales. La formulación de Negt es especialmente clarificadora a este respecto: «El trabajo del hogar, que produce la identidad, la capacidad de vivir y la facultad de amar con el fin de que se desarrollen sujetos capaces de ocupar su lugar en el sistema de trabajo social —todo esto, es decir, el *verdadero proceso de producción de la vida*, es puesto a disposición de la sociedad *de modo gratuito* principalmente por las mujeres»[19].

Las actividades autónomas y el trabajo para sí deben por tanto ser asimiladas al trabajo a secas, en el sentido que tiene este término actualmente.

Para que la mujer pueda presentarse como igual al hombre en *el marco de las sociedades fundadas sobre el trabajo y*

**19.** Oskar Negt: *Die Herausfordenrung…, op. cit.,* p. 32.

*según los criterios de la ideología de trabajo* —ideología que hace del trabajo (remunerado), integrado en el proceso de trabajo social, la fuente principal de los derechos del ciudadano y de la identidad social—, se la presenta como una *trabajadora del hogar*. Ella «produce» en el hogar la capacidad de vivir y la facultad de amar, ella «produce» la vida, toma parte en el «proceso [social] de producción de la vida» y se integra de este modo como trabajadora en el proceso de trabajo social, pues ella hace todo esto *para* que los sujetos capaces de trabajar «puedan ocupar su puesto en el sistema de trabajo social». Dicho de otro modo, su objetivo es y debe ser producir para la sociedad los valores de uso, en forma de fuerzas de trabajo socialmente útiles («capaces»).

Éste es el objetivo (el «para qué») de la mujer al dispensar su amor maternal. Objetivo que se presenta como una prestación que la madre intencionadamente pone al servicio de la sociedad, se «pone *gratuitamente* a su disposición», lo que hace pensar que, en nombre de la justicia y de la igualdad entre los sexos, el amor maternal y los cuidados dedicados por la madre al niño deberán estar remunerados del mismo modo que otras prestaciones de *trabajo* útil, conforme a los criterios del utilitarismo social.

En esta formulación, la actividad corporal, intencionadamente afectiva y relacional, por la que la madre da y opta por *una* vida —la que tiene el aspecto incomparablemente único de *su* hijo— se ve reducida a ser la participación de la mujer en el proceso social de *la* vida en general, de la vida como producto socialmente útil. La actividad relacional que, en el caso de la madre, pone en juego toda su sensibilidad y todos sus sentidos, es puesta entre paréntesis y reducida a mero servicio prestado a la sociedad. Esta concepción, que Oskar Negt (en absoluto sospechoso de antifeminismo) recibe de ciertas corrientes (de izquierda) viene a *desfeminizar* la dimensión biológica, afectiva y corporalmente específica de la maternidad, como si la mujer no pudiese conquistar la igualdad con el hombre, más que

reduciendo la maternidad a un *trabajo* asexuado de la misma naturaleza que el trabajo masculino[20].

Esta concepción sigue el juego decididamente al espíritu de dominación teocnocrático-autoritaria. Pues si la producción de la vida y de sujetos capaces de ocupar su puesto en el sistema de trabajo social es la forma verdadera y socialmente productiva del trabajo, entonces, no habrá ninguna razón válida para no socializar dicho trabajo. Es decir, para no sustraerlo al poder personal de cada madre y transferirlo a aparatos eficaces, funcionales y eficientes. Precisamente esto es lo que recomiendan los partidarios de la *exogenesia* (es decir, del cultivo de los fetos fuera del cuerpo materno, hasta su completa maduración), bajo el pretexto de «liberar a la mujer de las servidumbres de la maternidad». Así las desventajas profesionales, deportivas y mundanales del embarazo y del parto serán finalmente evitadas para que en una sociedad en la que la productividad es el valor supremo, la mujer pueda convertirse en alguien tan «eficiente» como los hombres. Pero bajo esta preocupación por la «competitividad» se esconde otra cosa: la sociedad patriarcal que quiere liberarse del poder que cada madre ejerce sobre *su* hijo, para que no dependa de la decisión de las mujeres, siempre personal, el número de niños que ellas desean traer al mundo, ni el momento o la oportunidad de su concepción. Esta decisión debe poder quedar en manos de la sociedad, la exogenesia le proporciona el medio. Permite socializar la «función maternal», permite racionalizar «el proceso de producción de la vida» conforme a las necesidades del sistema social. La utopía de Sade («Los niños sólo deben pertenecer a la comunidad», «es ventajoso que se les separe [de su familia]») encontraría en esto su cumplimiento[21].

**20.** *Cf.* Ivan Illich, *El género vernáculo*, *op. cit.*, que muestra que el concepto de trabajo lo presenta originariamente como una actividad «unisex».

**21.** *Cf.* André Gorz: *Métamorphoses du travail*, *op. cit.*, pp. 186-188.

## UN NUEVO RADICALISMO: ECONOMÍA DE AUTOPRODUCCIÓN Y SUBSISTENCIA

Desde una perspectiva radicalmente ecofeminista ciertamente es posible, en principio, defender una concepción del trabajo enteramente diferente de la que funciona. Las *tentativas* en esta dirección siempre presentan el *trabajo* (en el sentido de inserción funcional en el proceso impersonal del trabajo social) como «falso» trabajo y tienden a sustituirlo por actividades personales cuyos fines y resultados dominan los individuos por completo. Según esta concepción, el «verdadero» trabajo es el trabajo de autoproducción y subsistencia, la «verdadera» economía es aquella en la que los individuos disponen de sus medios de producción propios, en la que el mercado no es autónomo frente a los individuos como si fuese una potencia extraña. En una palabra, una economía en la que las relaciones de intercambio continúan estando regidas por las normas tradicionales e inmutables de una sociedad comunitaria. El modelo implícitamente delineado es la antigua comunidad aldeana, el *ashram*, el *kibutz* autártico. Es decir, una forma de sociedad en la que la economía y la cultura, el ámbito comunitario y el privado, el trabajo y la vida, están mezclados, pues el «trabajo» no aparece en ella como una actividad necesaria ni que se nos imponga por terceros. Se trata, en suma, de modos de producción no capitalistas, no industriales e incapaces de industrializarse. Pues la acumulación primitiva —es decir, la producción de un excedente necesario para la reproducción ampliada de los medios de producción (para la inversión productiva neta)— sólo es posible si los productos están *separados* de los medios de producción. Únicamente esta separación permite obligar a los trabajadores a producir más de lo *suficiente*, sólo ella permite hacer funcionar a los medios de producción como capital en aumento y a los productores como «trabajadores».

La concepción del trabajo como integrado en la vida comunitaria no deja de servir de norma en la definición de la

«buena vida». Dicha norma sirve de base a los críticos radicales y a las condenas de la sociedad industrial. No obstante, el reproche dirigido por Habermas a Hannah Arendt[22], vale también aquí: esta crítica radical se convierte en puramente abstracta, no puede referirse sino a los modelos de sociedad medieval o exóticos*. En estas sociedades no puede apoyarse sobre experiencias o posibilidades prácticas que le permitan *efectuarse* en acciones de transformación de la sociedad.

Esta crítica se conforma con oponer a los sistemas existentes modelos culturales completamente diferentes. Esta oposición no es dialéctica, inoperante o «utópica» en el peor sentido del término. Exige sencillamente la «supresión radical» del estado de cosas existente. La cuestión de saber *quién* podría efectuar esta supresión, cuándo y cómo, es desdeñada con desprecio en nombre del «no hay más que...». En razón de la incapacidad práctica de este radicalismo abstracto, los partidarios de un retorno a la comunidad agrícola y a las economías de subsistencia invocan en apoyo de su alternativa no ya el valor normativo, ético o político de su modelo de referencia, sino la inminencia de un catastrófico desfondamiento de la civilización industrial: la desindustrialización radical se presenta como una necesidad ineludible por razones ecológicas. Sólo la parte de la humanidad que se convierta a esto, podrá sobrevivir a la catástrofe.

Por consiguiente, para subsistir políticamente una izquierda ecológica tiene necesidad urgente de *mediaciones* entre el sistema industrial que existe, sus salarios y sus tareas, y las formas de sociedad postindustriales que responden igualmente a las exigencias ecológicas y a la aspiración de los individuos de librarse *del* trabajo tal como es y a encontrar

**22.** Véase el notable artículo de Jean-Marc Ferry, «Habermas critique de Hannah Arendt», *Esprit*, nº 6, 1980.

* Gorz, en su teoría del trabajo, fue inspirado por las obras de los filósofos Hannah Arendt (1906-1975) y de su herencia (crítica) en la teoría de la democracia y la opinión pública de J. Habermas (1929). Aquí retoma de forma sintética lo que desarrolló con más detalle en *Metamorfosis del Trabajo*. [Nota del Ed.]

*en* el trabajo las posibilidades de autodeterminación tan grandes como sea posible. Es preciso partir de aquello que el trabajo *es* y significa realmente hoy día, a fin de transformarlo y de ampliar los ámbitos abiertos a las actividades autónomas, a la autoproducción y al despliegue de todos y cada uno de nosotros.

# ADIÓS, CONFLICTO CENTRAL*

Ser de izquierda significa sentirse ligados a todos aquellos que luchan por la propia liberación, que no aceptan sin más la determinación desde arriba de metas y objetivos y luchan, juntos o solos, por la eliminación de todas las formas de dominio y por el derrocamiento de todo aparato de poder.

El ejercicio del poder es, pues, de izquierda únicamente si produce espacios liberados del dominio, en los cuales la acción y la organización libres les permitan a los hombres, en cuanto sujetos del obrar, realizar la propia libertad en el plano individual y social.

La libertad sólo se da a través de movimientos sociales que continuamente se redefinen, a través de subversiones. Una izquierda que pierda la relación con la libertad pierde también la propia razón de ser y se cristaliza, a expensas también de sus promotores, en aparato de dominio. En el llamado

---

* En G. Bosseti (comp.), *Sinistra punto zero*, Roma, Donzelli, 1993. Traducción de Isidro Arias para *Izquierda punto cero*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 109-114.

«socialismo real» sólo los disidentes y los movimientos sociales de oposición eran de izquierda.

Qué cosa sea de izquierda, no puede determinarse de una vez para siempre. Al variar los aparatos de poder y las formas de dominio varían también los objetivos y las formas de los movimientos de liberación que determinan en su contenido la política de izquierda.

De izquierda era, originariamente, la lucha por la creación de mercados libres, que habrían debido sustraer la actividad económica al dominio de los señores para orientarla de nuevo según el criterio de la libre empresa.

De izquierda habría sido poco después el movimiento obrero, en su lucha contra el dominio del capital sobre el trabajo vivo y en su objetivo de abolir el poder de los medios de producción sobre los trabajadores en favor del poder de los «productores asociados». El objetivo (en parte anticipado en la praxis del movimiento obrero) era la reapropiación y la gestión de la producción de acuerdo con la democracia de base, la desaparición del Estado y de las relaciones de cambio. Con la introducción del taylorismo este movimiento obrero no pudo sobrevivir. En Rusia la utopía proletaria de un poder sin dominación quedó destruida definitivamente en Kronstadt en 1920*.

La lucha por los derechos sociales y por la conquista del Estado de bienestar fue de izquierda en la medida en que ha puesto un límite al dominio de los complejos industriales y al poder autónomo y asocial del mercado. El capitalismo ha sido «domesticado», pero no eliminado ni superado: el Estado social de derecho ha obligado al capital a observar, tanto en el proceso de valoración como en la competencia, reglas garantizadas jurídicamente, fruto, en parte, de la acción sindical. De esta manera el dominio del capital ha quedado sometido al dominio del aparato jurídico del Estado. La defensa contra la competencia desenfrenada y la maximización ilimitada de

* En plena guerra civil rusa, los bolcheviques, dirigidos por Trotski, aplastaron el levantamiento democrático de raíz anarquista en el seno del ejército rojo en Kronstadt. [Nota del Ed.]

los beneficios ha significado para los ciudadanos tutela estatal y formalización jurídica de las condiciones de vida, es decir, un control creciente sobre la vida de los ciudadanos por parte de los aparatos de poder del capital y del Estado empeñados en una lucha cuerpo a cuerpo entre sí.

Durante los años setenta y ochenta el Estado social entró para la izquierda en un callejón sin salida. Con la crisis económica mundial se ha agudizado la competencia en los mercados. El desarrollo económico y social ha estado determinado de manera masiva por las estrategias de un capital financiero e industrial interconectado a escala planetaria. Para los Estados nacionales ha resultado cada vez más difícil gobernar el desarrollo mediante medidas sociales y de política económica. Una vez más la competencia desenfrenada sobre los mercados libres ha sustraído las opciones económicas del capital a la influencia de la política. El desmantelamiento del Estado social, el recrudecimiento de la pobreza y de las desigualdades sociales, la rápida contracción de la clase obrera industrial, el paro creciente, los salarios en ocasiones rebajados y, sobre todo, con el rápido crecimiento de la productividad, la disminución de la masa salarial pagada por las empresas han hecho acto de presencia como elementos políticamente incontrolables, indispensables para la competitividad, como consecuencias necesarias de las leyes propias de la economía de mercado. La política se ha convertido en el arte de gobernar los imperativos del sistema, contrarios a los intereses vitales de la población, dentro de espacios cada vez más reducidos. El Estado social no ha podido conservar las dimensiones que había tenido hasta entonces, ni mucho menos ampliarlas. La izquierda, que se había identificado con él, cada vez se ha distinguido menos de la derecha y su acción anticipadora se ha detenido. Para recuperar su vigor, la izquierda debería transformarse teniendo en cuenta la crisis de la sociedad del trabajo (asalariado), el agotamiento del potencial político del movimiento obrero, la superación del conflicto de clase en virtud de nuevos conflictos sociales. La izquierda debería radicalizarse de nuevo.

Esta radicalización se ha producido en el ámbito de los llamados «nuevos movimientos sociales», que de uno u otro modo han dado origen en los Verdes a una nueva izquierda pluralista capaz de contener el doble dominio del Estado y del capital. Esta nueva izquierda se ha desarrollado en «sociedades de riesgo», es decir, en el contexto de una acelerada disgregación social y política provocada por los impulsos innovadores; en el contexto de la expulsión de partes crecientes de la población activa hacia los sectores marginales de la sociedad, de la disolución de modelos de valor, de identidad y de profesión, del sentido de pertenencia y de la percepción de uno mismo. La función que ofrece el empleo, sobre todo a los jóvenes, es la mayoría de las veces provisional, inseguro e inconsistente, excesivamente estrecho y técnicamente purgado para poder equivaler a una vocación y para darle un sentido a la vida social. Los individuos están condenados a encontrarse (e inventarse) a sí mismos, viéndose obligados a buscar, encontrar (e imaginar) por su cuenta el sentido, la finalidad y la forma de la propia vida: condenados a la autonomía.

Considerada por los conservadores una maldición, esta condena debía concebirse en la izquierda como una posibilidad y experimentar, consiguientemente, una transformación. Se trataba de arrebatarle al sistema social mayores espacios en los que los individuos, liberados de las tareas fijas y predeterminadas, habrían podido organizar individual y colectivamente la propia vida, el propio ambiente y las propias relaciones. Se trataba de reivindicar el derecho a la autonomía y la emancipación frente al Estado y al capital en los numerosos campos en los que los ciudadanos no habían podido ejercer hasta entonces el propio dominio. El conflicto entre trabajo vivo y trabajo muerto tenía que reinterpretarse como un aspecto aislado del abigarrado conflicto con el que los hombres se oponen, en nombre del derecho a la autonomía, a la sumisión a las exigencias funcionales del aparato (técnico, científico, financiero, administrativo, etc.) de poder.

La lucha por el derecho a la autonomía no se desarrolla ya en un único frente: están en juego los derechos de los trabajadores,

de las mujeres, de los estudiantes, de los enfermos, de los padres; el derecho a disponer del propio tiempo, a una educación no instrumental, a un medio ambiente incontaminado; el derecho a desarrollar la propia sensibilidad práctica, a actuar libremente. Está en juego la oposición a la humanidad repartida por profesiones, a las megatecnologías que privan a la gente del propio espacio vital, a la «prohibición decretada por los expertos» (Ivan Illich) y por el Estado social. El frente del «conflicto central» (como lo llama Alain Touraine), que implica el control sobre los medios «con los que la sociedad actúa sobre sí misma», se extiende por doquier, fuera y dentro del trabajo.

Una reflexión sobre la transformación del Estado social, sobre la separación de renta y trabajo o tiempo de trabajo, sobre la forma de una esfera vital fácilmente accesible, al socaire de los imperativos del sistema, en la cual la atención alimenticia, las colectividades de base, la trama de solidaridad vivida y la reciprocidad adquieren un nuevo significado; una reflexión sobre las ciudades sin coches, sobre la transformación de la sociedad industrial, sobre un modelo de producción y consumo generalizable y tolerable para el medio ambiente: todos éstos eran y siguen siendo temas de la izquierda que dejan entrever una modernización sensata, en la que mayor calidad de vida, satisfacción de las necesidades e independencia proceden juntos a la libre elección de una mayor moderación.

Elaborados por los Verdes, estos temas entraron finalmente en el programa fundamental del Partido Socialista Alemán (Erhard Eppler había sostenido desde hacía tiempo puntos de vista parecidos en el interior del citado partido, aunque sin demasiado éxito), para ser olvidados enseguida de nuevo. Como si el problema político no consistiese en transformar aquello que es social y ecológicamente necesario en un deseo con fuerza normativa; llevar a cabo en la parte oriental una modernización que no se reduzca a ser mera «recuperación», sino que al mismo tiempo responda a las exigencias ecológicas; mostrar prácticamente cómo, con menos cosas, se puede

convivir mejor, de manera más segura, libre y justa. Se trata, en definitiva, de reforzar la esfera vital del presente con un gran proyecto para el futuro y de afrontar la tarea histórica de la unidad alemana y europea con la esperanza de que la historia y la vida de los individuos puedan recuperar un sentido.

«Una izquierda que no descubre en el presente ningún vínculo con el futuro desaparece», escribió Peter Glotz hace algunos años. Y Rainer Wagner afirmaba: «Lo que necesitamos son ideas y concepciones de una vida futura diversa. La izquierda está a la defensiva porque carece de una concepción propia». Su tarea actual no puede consistir en poner a punto un sistema nuevo y acabado, porque la crisis de la esfera política y de los grandes partidos se debe al hecho de que el sistema social apenas tiene en cuenta actualmente los intereses de la esfera vital. Dicho sistema ha degenerado hasta convertirse en algo inaccesible a la comprensión inmediata y que sólo en zonas marginales permite rastrear un sentido.

Si en el futuro continúa faltándonos una visión de fondo, utilizable no sólo en el plano político general sino también en la acción individual, irán en aumento la desorientación, la desesperación y la fragmentación social. No sería la derecha la que se aprovechase de esta situación, porque en el momento actual la misma derecha pasa por una crisis de conciencia aún más profunda que la de la izquierda. La derecha no está ya en condiciones de conciliar su ala conservadora, que basándose en los «valores acrisolados» de la tradición se declara partidaria de un Estado seguro, con el ala tecnocrática de los dogmáticos de la economía de mercado, que representa la sociedad darwinista de la supervivencia.

La derecha busca actualmente una vía de salida de las propias contradicciones internas con el retorno al nacionalismo. Representantes típicos de esta situación son tanto el «liberal» Jorg Haider y la CSU, que a sí misma se proclama «paladina de los valores», como el populismo nacionalista de los «Republicanos». La nación se ha convertido aquí en el sustantivo de la cuestión social, y la pertenencia a la «comunidad popular» de raza pura sustituye a la percepción de la propia esfera

vital y del valor de la propia persona. El Estado unitario autoritario, con su partido único, es evocado como una entidad liberadora frente a un sistema incomprensible y sospechoso, cuyos mecanismos automáticos no consiguen ya ser controlados por los «políticos», al menos en el ámbito del Estado nacional. El ideal de la extrema derecha de un compañerismo militaresco, de orden y disciplina dentro de un Estado totalitario, ha venido a llenar un vacío de ideales y metas por los cuales merecería la pena empeñar todas las energías. Una derecha que ve en el propio *business as usual* la última palabra de la historia está destinada a verse atropellada justamente por la derecha.

De los partidos tradicionales de izquierda, programados estructuralmente sobre la razón de Estado, sobre la administración del sistema y la caza de votos, no puede esperarse la renovación sustancial que hoy se necesita. La fundación de una nueva izquierda europea, común y pluralista, democrática y radical, estará precedida, como toda refundación política del pasado, por docenas de asociaciones, clubes políticos y *sociétés de pensées* que por doquier en Europa son conscientes de la crisis de los partidos tradicionales y de la manera tradicional de hacer política.

# CRISIS MUNDIAL, DECRECIMIENTO Y SALIDA DEL CAPITALISMO*

A Jean-Marie Vincent
*In memoriam*

El decrecimiento es una buena idea: indica la dirección en que hace falta ir e invita a imaginar cómo vivir mejor consumiendo y trabajando menos y de otra manera. Pero esta buena idea no puede encontrar una traducción política: ningún gobierno se atrevería a ponerla en práctica, ninguno de los actores económicos la aceptaría —a menos que su aplicación no fuera fragmentada en medidas subalternas, escalonada en uno o varios decenios, y vaciada así de su potencial de radicalidad para hacerse compatible con la perpetuación del sistema económico dominante—.

---

* «Crise mondiale, décroissance et sortie du capitalisme», *Entropia. Reveu théorique et politique de la décroissance* (Lyon), nº 2, 2007, pp. 51-59. Traducción de Joaquín Valdivielso.

Lo que debe decrecer, en efecto, es la producción de mercancías, ya demasiado estrecha y económica en trabajo humano como para permitir que se valorice la sobreabundancia de capitales. El decrecimiento provocaría una depresión económica severa, con el hundimiento del sistema bancario mundial. Su escalonamiento en uno varios decenios supondría que el sistema económico dominante tiene la duración asegurada. Ese no es el caso, por muchas razones.

El capitalismo se hunde después de veinte años de crisis sin salida. Se acerca (después volveré) a su límite interno —a su extinción—. Esta crisis tiene por causas la revolución informática, la desmaterialización, la imposibilidad creciente que resulta de medir el «valor» de una, de la otra, y de las mercancías.

Las estadísticas de empleo no deben engañar sobre el hecho de que la productividad del trabajo sigue aumentando rápidamente y el volumen de «trabajo productivo» —en el sentido que tiene este término en una economía capitalista— disminuyendo dramáticamente. No es «productivo» más que el trabajo que «valoriza» (es decir, acrecienta) un capital porque el que lo proporciona no consume la totalidad del «valor» que tiene lo que ha producido. Los servicios a las personas, en particular, son improductivos desde este punto de vista. En los Estados Unidos, a menudo citados como el modelo, ocupan a un 55 por ciento de la población activa que trabaja como sirvientes/as, vendedores/as, hombres y mujeres de servicio, empleados domésticos, vigilantes, niñeras, etc. La mitad de ellos ocupan empleos precarios, la cuarta parte son *working poors*. Estos empleos no hacen aumentar la cantidad de medios de pago puestos en circulación: no crean «valor». Su remuneración proviene de rentas extraídas del trabajo productivo; es una renta secundaria. La población directamente «productiva de capital» representa probablemente menos del 10 por ciento de la población activa de los llamados países desarrollados[1].

**1.** En *Les aventures de la marchandise. Pour une novelle critique de la valeur*, Denoël, 2003, pp. 153-155, Anselm Jappe muestra que una parte cada vez menor de los

Ignacio Ramonet cita una cifra que dice mucho al respecto: Más del 25 por ciento de la actividad económica mundial es garantizada por 200 multinacionales que emplean el 0,75 de la población activa mundial.

Así, cuanto mayor es la productividad del trabajo, menor deviene el número de activos de los que depende la valorización de un volumen dado de capitales. Para impedir que baje el volumen del beneficio, haría falta que la productividad de un número cada vez más reducido de activos aumentara cada vez más rápido[2]. El capitalismo topa con su límite interno cuando el número de activos de capital productivos se vuelve tan pequeño que el capital no tiene condiciones de reproducirse y el beneficio se hunde[3]. Este límite se ha alcanzado virtualmente —así como su límite externo, es decir, la imposibilidad de encontrar salidas rentables para un volumen de mercancías que debería crecer al menos tan rápido como la productividad. Cada empresa intenta hacer retroceder para sí misma uno y otro límite librando una guerra de aniquilación de su competencia; intentando despiezarlos para apropiarse de sus activos monetarizables y de su parte del mercado. Hay cada vez más perdedores, cada vez menos ganadores. Los beneficios

---

activos que circulan en el mundo «crea plusvalor y alimenta aún el capitalismo». Por encima, por debajo y junto al «verdadero proceso productivo», la actividad económica necesita apoyarse en trabajos no productivos cada vez más numerosos «y que a menudo no pueden obedecer la ley del valor». «Para que un trabajo sea productivo, hace falta que sus productos regresen al proceso de acumulación de capital y que su consumo alimente la reproducción ampliada del capital al ser consumidos por trabajadores productivos o convirtiéndose en bienes de inversión [...]».

**2.** *Cf.* Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination. A new Interpretation of Marx' Critical Theory*, Cambridge University Press, 1993, pp. 308-314 [*Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx,* Madrid, Marcial Pons, 2006]. Esta obra maestra de Postone ha jugado un papel importante en la crítica del trabajo y del valor, y en la distinción entre valor y riqueza de la escuela de Robert Kurz. En francés sólo tenemos de Postone *Marx est-il devenu muet?,* compilación de artículos traducidos y prologados por Olivier Galtier y Luc Mercier, éditions de l'Aube, 2003. El prefacio es una excelente presentación de la obra de Postone.

**3.** Para un análisis actualizado y concreto sobre este punto, véase Robert Kurz, *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*, Berlín, Tiamat, 2005.

record que logran los vencedores enmascaran el hecho de que, globalmente, la masa de beneficios disminuye. Una parte importante de los beneficios record no son reinvertidos en la producción: eso no es rentable. Las 500 empresas del índice *Standard and Poor's* disponen de 631 mil millones de dólares en reservas. Un estudio del despacho McKinsey estima en 80 billones de dólares el volumen de capitales en busca de colocación. Más de la mitad de los beneficios de las empresas americanas provienen de operaciones financieras. Para reproducirse y crecer, el capital recurre cada vez menos a la producción de mercancías y cada vez más a la «industria financiera» que no produce nada: «crea» dinero con dinero, dinero sin sustancia, comprando y vendiendo activos financieros e inflando las burbujas especulativas. Éstas se desarrollan gracias a las compras especulativas de activos como acciones, partes de sociedades inmobiliarias, fondos especulativos sobre la cotización de metales o monedas, etc. Las compras hacen subir los precios de los bonos de inversión y avivan el movimiento especulativo que acelera la subida. La subida continua de los precios de los títulos permite a sus poseedores tomar prestado de los bancos cantidades crecientes que, utilizadas en otras localizaciones especulativas o para la compra de bienes, dan la impresión de que la economía disfruta de una gran abundancia de liquidez. Esto se debe en realidad a un crecimiento vertiginoso de las deudas de todo tipo a las que las cotizaciones sobreestimadas de títulos participantes en la burbuja sirven de garantía. A final de cuentas, la burbuja inmobiliaria, calificada por *The Economist* como «la mayor burbuja especulativa de todos los tiempos», ha hecho aumentar el «valor» del parque inmobiliario de los países industrializados de 20 a 60 billones de dólares en tres años.

Cada burbuja acaba antes o después por explotar y por transformar en deuda los activos financieros sin base real que figuran en los balances de los bancos. A menos que sea relanzado inflando una nueva burbuja mayor aún, la explosión de la burbuja entraña normalmente quiebras en cadena

—en el límite, el hundimiento del sistema bancario mundial—[4].

La valorización del capital descansa cada vez más en artificios, cada vez menos en la producción y venta de mercancías; la riqueza producida cada vez menos en la forma valor; la forma mercancía, cada vez es menos mesurable en términos de valor de cambio, de PIB. Muchos factores ponen en evidencia la fragilidad del sistema, su crisis, y apuntan hacia una economía fundamentalmente diferente que no esté regida por la necesidad del capital de crecer y por la preocupación general por «hacer» y «ganar» dinero, sino por la de la expansión de las fuerzas vivas y de creación, es decir, de fuentes de verdadera riqueza que no se deja ni expresar ni medir en términos de valor monetario[5].

El decrecimiento de la economía fundada sobre el valor de cambio ya tiene lugar e irá a más. La cuestión está sólo en saber si adoptará la forma de una crisis catastrófica padecida o la de una opción de sociedad autoorganizada, fundando una economía y una civilización más allá del salariado y de las relaciones mercantiles, cuyas semillas habrán sido sembradas y sus útiles forjados por experimentaciones sociales convincentes.

Hace falta ser claro: siempre tendremos tanto trabajo como queramos, pero ya no adoptará la forma de trabajo-empleo

---

**4.** Sobre el papel central de las burbujas financieras para la supervivencia aparente del sistema, véase Robert Kurz, *op. cit.*, pp. 228-267, así como Robert Brenner, «New Boom or New Bubble?», *New Left Review*, nº 25, enero/febrero, 2004. [«¿Nueva expansión o nueva burbuja? La trayectoria de la economía estadounidense», *NLR* en español, nº 25, 2004, pp. 57-96.]

**5.** Que el crecimiento de los intercambios mercantiles, es decir, el PIB, no lleva por sí mismo a un crecimiento de la riqueza, pero puede significar un empobrecimiento y un deterioro de las relaciones sociales y de la calidad de vida, es ya una evidencia ampliamente compartida, gracias sobre todo al informe del PNUD de 1998, a los libros de Dominique Méda, *Qu'est-ce que la richesse?*, Aubier, 1999, y de Patrick Viveret, *Reconsidérer la richesse*, Éditions de l'Aube, 1999. Menos compartida es la evidencia de que la ruptura con una economía que mide la riqueza en términos monetarios supone la ruptura con el «valor» en sus tres formas: el dinero, el trabajo-empleo y la mercancía. Sólo una economía eximida de la ley del valor puede poner la producción al servicio del desarrollo humano, en lugar de poner los hombres al servicio de la producción de mercancías. *Cf.* sobre este tema André Gorz, *L'inmmatériel*, Galilée, 2003, pp. 81-88.

—trabajo mercancía—. No es sólo el pleno empleo, es el empleo mismo lo que el posfordismo ha empezado a suprimir*. Con esta supresión, el capitalismo trabaja en su propia extinción y hace nacer posibilidades sin precedentes de pasar a una economía liberada del dominio del capital sobre el modo de vida, las necesidades y la manera de satisfacerlas.

Es este dominio lo que permanece como un obstáculo insuperable a la limitación de la producción y el consumo. Lleva a que no produzcamos nada de lo que consumimos y no consumamos nada de lo que producimos. Todas nuestras necesidades y deseos son necesidades y deseos de mercancías, y así necesidades de dinero. Medimos la riqueza en dinero, que es por definición abstracto e ilimitado, y así el deseo, en consecuencia, es también ilimitado. La idea de *suficiente* —la idea de un límite más allá del cual produciríamos o compraríamos *demasiado*, es decir, más de lo que nos haría falta— no pertenece ni a la economía ni a la imaginación económica.

Somos incapaces de decidir, o sea de preguntarnos *de qué* tenemos necesidad en cantidad y calidad. Nuestros deseos y nuestras necesidades son amputados, formateados, empobrecidos por la omnipresencia de propaganda comercial y la superabundancia de mercancías. Nosotros mismos mercancías en tanto que, en adelante, tenemos que «vendernos» a nosotros mismos para poder vender nuestro trabajo, hemos interiorizado la lógica propia del capitalismo: para éste, *lo que* es producido importa tan sólo por aquello que retorna; para nosotros en tanto que vendedores de nuestro trabajo, lo que es producido importa sólo en tanto que crea empleo y distribuye salario. Una complicidad estructural liga el trabajo-mercancía y el capital: tanto para uno como para otro, el objetivo

* El posfordismo hace referencia a la organización del trabajo y la producción, centrada en las nuevas tecnologías, utilizada en los sectores económicos punta durante la globalización. A diferencia del fordismo, inspirado por Henry Ford y la cadena de montaje clásica, dominante desde los años treinta hasta los ochenta, persigue la descentralización, flexibilidad, subcontratación e implicación del trabajador en tareas cooperativas y reflexivas. En gran medida destruye la racionalidad taylorista y el marco social regulado estatalmente que sustentaba al fordismo. [Nota del Ed.]

determinante es «ganar dinero», tanto como sea posible. Uno y otro tienen «el crecimiento» por un medio indispensable de conseguirlo. Uno y otros están sometidos a la constricción inmanente del «siempre más», «siempre más rápido».

Para poder autodeterminar nuestras necesidades, consensuar los medios y la manera de satisfacerlas, es indispensable que recuperemos el dominio de los medios de trabajo y las opciones de producción. Pues, este dominio es imposible en una economía industrializada. Está impedido por la concepción misma de los medios de producción. Éstos exigen una especialización, una subdivisión y una jerarquización de tareas; no son técnicas neutras, sino medios de dominación del capital sobre el trabajo. Es el hecho de que las relaciones de dominación son inherentes al modo de producción industrial —que permanece estructuralmente capitalista incluso cuando la economía es «colectivizada»— lo que explica la persistencia de utopías nostálgicas que ligan decrecimiento, desindustrialización, vuelta a las economías campesinas, comunitarias o familiares, ampliamente autárquicas, en que la producción es esencialmente artesanal.

Así, otra salida del industrialismo y del capitalismo forma un todo, por la misma oportunidad cuya posibilidad se dibuja actualmente. Es el capitalismo mismo el que, sin querer, trabaja en su propia extinción desarrollando las herramientas de una salida de *artisanat high-tech*, que permite fabricar casi cualquier objeto en tres dimensiones con una productividad muy superior a la de la industria y un pequeño consumo de recursos naturales. Me refiero aquí a los aparatos utilizados actualmente en la industria para el *rapid prototyping* (fabricación de prototipos o de modelos): los *digital fabricators*, llamados también *factories in a box*, *fabbers* o *personal fabricators*. Pueden ser instalados en un garaje o en un taller, transportados en un coche familiar, utilizan polvo fino de resina o de metales como materia prima, y su funcionamiento no exige más trabajo que la concepción del *software* que guía la fabricación a través de un láser. Permiten a las poblaciones excluidas, dedicadas a la inactividad o al subempleo para el

«desarrollo» del capitalismo, reagruparse para producir en los talleres comunales todo lo que ellos y los suyos necesitan[6]. Ofrecen la posibilidad de interconectar los talleres comunales en todo el mundo, de tratar —como hace el movimiento del *software* libre— los programas como un bien común de la humanidad, de reemplazar el mercado y las relaciones mercantiles a través del consenso sobre lo que conviene producir, cómo y para qué fin, de fabricar localmente todo lo necesario, e incluso de realizar grandes instalaciones complejas gracias a la cooperación de decenas de talleres locales. Transporte, almacenamiento, comercialización y montaje en fábrica, lo que representa al menos dos tercios de los costes actuales, serán eliminados. Una economía más allá del trabajo-empleo, del dinero y de la mercancía, fundada en compartir los resultados de una actividad comprendida en conjunto como común, se anuncia posible: una economía de la gratuidad.

---

**6.** Los *digital fabricators* son, hasta dónde sé, los medios de producción más avanzados de los que dispone la industria actualmente. He encontrado dos presentaciones. La primera ha sido publicada en el *Open Source Jahrbuch 2005*, que se puede consultar en la red: http://www.opensourcejahrbuch.de, en la página 308 de un artículo de Stefan Merten y Stefan Meretz, confudadores de Oekonux, titulado «Freie Software und Freie Gesellschaft», pp. 294-309. El mismo texto se encuentra en línea como http://opentheory.org/ox-osjahrbuch-2005/. Los autores presentan los *fabbers* como una máquina que no somete a los hombres a sus exigencias, así pues no es un medio de producción, y como un robot que no se limita a automatizar un proceso de trabajo determinado: prácticamente no importa qué proceso pueda ser programado sobre un mismo aparato. Esto prefigura la posibilidad de una «sociedad de la información» en que toda la energía humana pueda ser dispensada para actividades creativas, «para la expansión sin límites de las facultades humanas».
La segunda presentación, poniendo el acento en las potencialidades prácticas de los *personal fabricators*, se encuentra en el capítulo IV de la obra de Frithjof Bergmann, *New Work, New Culture,* que sólo está disponible en la versión alemana, *Neue Arbeit, Neue Kultur*, Freiamt, Arbor Verlag, 2004. Véase también www.newwork-newculture.net. Bergmann intenta desde hace veinte años transformar el paro masivo, del que tuvo experiencia en Detroit, en oportunidad: la de «liberar el trabajo de la tiranía del empleo». Dicho de otra forma: en lugar de tener que vender su trabajo, poder producir y trabajar según sus necesidades, de la forma más satisfactoria posible. Lo que supone, de entrada, que los productos correspondientes a las necesidades más corrientes sean redefinidos de forma que puedan ser fabricados con herramientas y competencias al alcance de todo del mundo. El *high-tech selfproviding* (HTSP) debería permitir a los africanos de Botswana como a los parados de Michigan cubrir sus necesidades por sus propios medios. Los *digital fabricators*, cuyos inventores parece que se ha ganado Bergmann para su proyecto, ofrecen la solución ideal.

¿Es el fin del trabajo? Al contrario: es el fin de la tiranía que ejercen las relaciones mercantiles sobre el trabajo en sentido antropológico. Esto puede liberar «necesidades exteriores» (Marx); recuperar su autonomía; volverse hacia la realización de todo aquello que no tiene precio, que no puede ser vendido ni comprado; convertirse en aquello que hacemos porque realmente deseamos hacerlo y encontramos nuestra realización en la actividad misma así como en su resultado. La gran cuestión es: ¿qué deseamos hacer en y de nuestra vida? Cuestión que la cultura economicista del «más vale más» impide plantear y que un tercio del libro de Frithjof Bergmann nos enseña a abordar[7].

Aquí se trata, se entiende, de una utopía. Pero de una utopía concreta. Se sitúa en la prolongación del movimiento del *software* libre entendido como una forma germinal de economía de la gratuidad y de la puesta en común, es decir, de un comunismo. Se sitúa en la perspectiva de una eliminación cada vez más completa del trabajo-empleo, de una automatización cada vez más extendida, que hará (y que ya hace), de lejos, de la concepción de los programas la actividad productiva más importante —productiva de riqueza pero no de «valor»—.

El mundo llamado subdesarrollado o «en vías de desarrollo» no salvará el capitalismo ni se salvará a sí misma con una industrialización creadora de pleno empleo. La misma lógica que ha conducido al mundo industrializado a convertir en inútil su mano de obra, a reemplazarla por robots cada vez más competentes, esta misma lógica se impone o se impondrá en los países llamados emergentes que, para hacerse y seguir

**7.** La economía de la gratuidad es una antieconomía: una economía ampliamente desmonetarizada, que ya no se rige por los criterios de la rentabilidad de la economía de empresa, sino por el criterio de la «utilidad», de la deseabilidad de las producciones y por tomar en cuenta las externalidades negativas y positivas, imposibles de evaluar en términos de costes monetarios.
Este combate contra el economicismo se encuentra en los escritos de Serge Latouche, en el movimiento del *software* libre y, sobre todo últimamente, en la obra extraordinariamente rica de Laurance Baranski y Jacques Robin, *L'Urgence de la métamorphose,* París, Des Idées des hommes, en particular pp. 85-93, «Art de vivre et gratuité».

siendo competitivos y dotarse de las infraestructuras necesarias, deberán igualar en productividad a las economías de los países avanzados. El pleno empleo de tipo fordista no es reproducible por el posfordismo automatizado.

No es por casualidad que la obra profética de Robert Kurz, *El colapso de la modernización*[8], se ha convertido en una especie de *best-seller* en Brasil. Ni que sea en Sudáfrica donde la introducción de los *fabbers*, proyectada por Bergmann, sea acogida con interés por el Congreso Nacional Africano.

Sin duda, la utopía que comparto desde hace tiempo con Bergmann, la de la autoproducción comunal cooperativa, no es inmediatamente realizable a gran escala. Pero tendrá, desde su aplicación en algunos puntos del globo, el valor de una experimentación social ejemplar: nos propondrá un objetivo partiendo no ya de apaños miserables que no son inmediatamente realizables, sino de la posibilidad de un mundo radicalmente diferente del que tenemos ya los medios para quererlo realmente. Contribuirá a cambiar nuestra mirada sobre lo que es, ilustrando lo que puede ser; ayudará a hacer pensar, en la consciencia, el pensamiento y la imaginación de todos, la centralidad de ese «trabajo» que el capitalismo extingue masivamente mientras exige de cada uno que se bata contra todos los demás para obtenerlo a cualquier precio. Hará visible que el trabajo no es algo que se *tiene* en la medida en que es *dado*, sino que el trabajo es algo que se *hace* siempre que se tengan los medios, y que esos medios, que son también los medios para la reapropiación del trabajo, ya están disponibles.

---

**8.** Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Leipzig, Reclam, 1994 [*0 Colapso da Modernização*, Ed. Paz e Terra, Río de Janeiro, 1992]. *Cf*. en particular pp. 310-314, donde está la cuestión de la necesaria desmonetarización, de la imposibilidad de hacer depender la reproducción individual de la ocupación de un empleo sometido a los imperativos abstractos de la economía de empresa, de cooperativas comunales de autoproducción y de la (auto) organización internacional de flujos de recursos desacoplada de la lógica del dinero y la mercancía.

# BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

## 1. OBRA SELECCIONADA DE ANDRÉ GORZ/MICHEL BOSQUET


*La morale de l'histoire,* París, Seuil, 1959. Traducido como *Historia y enajenación*, México, FCE, versión de Julieta Campos, 1964.

*Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, París, Seuil, 1964. *Estratègia obrera i neocapitalisme*, Barcelona, Edicions 62, versión de Jordi Solé-Tura, 1967.

*et al., L'intégration européenne et le mouvement ouvrier*, París, Etudes et documentation internationales, 1963. Traducido como *La integración europea y el progreso social,* Barcelona, Nova Terra, 1967, versión de Pilar Muñoz. [Trascripción de un coloquio internacional organizado por el *Centre d'Études Socialistes* en París, en octubre de 1963, con la participación, entre otros, de E. Mandel, S. Mallet o J.-M. Vincent, y que incluye «Mercado Común y Planificación», de Gorz.]

«Sartre y Marx», *Revista de ciencias sociales*, mar., 2, 113-137; y en Gorz y Maccio, M., *Sartre y Marx,* Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, 1967.

*Le socialisme difficile,* París, Seuil, 1967.

*et al., La sociedad industrial contemporánea,* México, siglo XXI, 1968, 17ª edición de 2003. [Recoge las conferencias impartidas en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México, en 1966, de E. Fromm, H. Marcuse *et al.,* así como los textos más importantes de *Le socialisme difficile*: «Sindicalismo y política», «El socialismo difícil» y «El colonialismo por dentro y por fuera».]

*Réforme et révolution*, París, Seuil, 1969.

*Critique du capitalisme quotidien*, París, Galilée, 1973.

(ed.) *Critique de la division du travail,* París, Seuil, 1973. Traducido como *Crítica de la división del trabajo,* Barcelona, Laia, 1977, versión de Pere Darnell. [Incluye textos de S. Marglin, M. Maccio *et al.;* de Gorz: «El despotismo fabril y su futuro» y «Técnica, técnicos y luchas de clases», traducido a su vez como *Tècnica, tècnics i lluita de classes,* Barcelona, La Magrana, 1979.]

*Écologie et politique*, París, Galilée, 1975. Traducido como *Ecología y política,* Barcelona, Ediciones 2001, 1980, versión de Miguel Gil.

*Écologie et Liberté*, París, Galilée, 1977. Traducido como *Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de clases*, Gustavo Gili, 1979, versión de Joan Giner.

*Fondements pour une morale*, París, Galilée, 1977.

*Le traître*, París, Seuil, 1978. Traducido como *El traidor*, Barcelona, Montesinos, 1982, versión de Cristina Peri Rossi.

*Adieux au prolétariat*, París, Galilée, 1980. Traducido como *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*, Barcelona, Ediciones 2001, 1982, versión de Miguel Gil.

*Les chemins du paradis. L'agonie du capital*, París, Galilée, 1983. Traducido como *Los caminos del paraíso. Para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda,* Barcelona, Laia, 1986, versión de Jordi Marfà. [No incluye los anexos de la edición original.]

«El socialismo de mañana», *Leviatán,* nº 26, pp. 113-121, 1986.

«La mayor libertad posible. Debate de Peter Glotz y Tilman Fichter con André Gorz», *Leviatán,* nº 23-24, pp. 135-155, 1986.

«¿Qué paz? ¿Qué Europa?», *Letra Internacional,* nº 1, pp. 25-34, 1986.

«El que no trabaje comerá», *Letra Internacional,* nº 3, pp. 58-64, 1986.

*Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, París, Galilée, 1989. Traducido como *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda de sentido: crítica de la razón económica*, Madrid, Sistema, 1995, versión de Mari-Carmen Ruiz de Elvira.

«El nuevo orden del día», en Blackburn, R. (ed): *Después de la caída,* Barcelona, Crítica, 1991.

«Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre. Témoins de Sartre. I.», *Les Temps Modernes*, vol. 46, nº 531-533, pp. 504-550, 1990.

*Capitalisme Socialisme Écologie. Désorientations, orientations*, París, Galilée, 1991. Traducido como *Capitalismo, socialismo y ecología*, Madrid, HOAC, 1995, versión de Ana María Sánchez López.

«Los sindicatos entre el neocorporativismo y la ampliación de su misión», *Documentación social,* nº 82, pp. 95-122, 1991.

«On the Difference between Society and Community, and Why Basic Income Cannot by Itself Confer Full Membership of Either», en Van Parijs, P. (ed.): *Arguing for Basic Income: ethical foundations for a radical reform*, Nueva York: Verso, pp. 179-184, 1992.

«L'écologie: ce matérialisme historique», *Actuel Marx,* nº 12, pp. 7-112, 1992.

«La ecología política, entre la expertocracia y la autolimitación», *Viento Sur*, nº 7, pp. 79-88, 1993.

«El futuro del empleo y del trabajo», *Documentación social,* nº 93, pp. 73-82, 1993.

«Prefacio», en Aznar, G.: *Trabajar menos para trabajar todos*, Madrid, HOAC, 1994.

«Revenu minimun et citoyennete. Droit au travail versus droit au revenu», *Futuribles*, nº 184, pp. 49-60, 1994.

«Salir de la sociedad salarial», en Recio, A. *et al.: El paro y el empleo: enfoques alternativos*, Valencia, Germania, 1994.

«Adiós, conflicto central», en G. Bosseti (comp.): *Izquierda punto cero*, Barcelona, Paidós, pp. 109-114, 1996, versión de Isidro Arias.
«La metamorfosis del trabajo», en Ramón Jáuregui (comp.): *Empleo y tiempo de trabajo: el reto de fin de siglo,* Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 1997.
*Misères du présent, richesse du possible,* París, Galilée, 1997. Traducido como *Miserias del presente, riquezas de lo posible*, Barcelona, Paidós, 1999, versión de Cristina Piña.
«El trabajo débil», en Emilio José García Wiedemann (comp.): *Los tiempos de la libertad,* Barcelona, Del Serbal, 1998.
«Cambios sociales en la era postindustrial», *Topodrilo*, nº 23, 1999.
*L'immatériel. Connaissances, valeur et capital,* París, Galilée, 2003.
«L'écologie, une éthique de la libération», *Écorev*, nº 21, otoño/invierno, 2005.
*Lettre à D. Histoire d'un amour*, París, Galilée, 2006. Traducido como *Carta a D. Historia de un amor*, Paidós, Barcelona, 2008, versión de Jordi Terré.
«¿Adónde va la ecología? Entrevista a André Gorz», *Viento sur*, nº 94, noviembre, pp. 91-95, 2007.
«Crise mondiale, décroissance et sortie du capitalisme», *Entropia*, nº 2, pp. 51-59, 2007.
*Écologica*, París, Galilée, 2008.

## 2. PARA ACERCARSE A LA OBRA DE GORZ

ALONSO, L. E., «André Gorz y el pensamiento posmarxista contemporáneo», *Iniciativa socialista,* nº 21, pp. 38-44, 1992.
BOWRING, F., *Andre Gorz: An existential legacy*, Lancaster, Lancaster University, 1996.
FRANKEL, B., *Los utópicos postindustriales,* Valencia, Alfons el Magnànim, 1989.
GOLDBLATT, D., *Social Theory and the Environment*, Milton Keynes, Open U. P., 1996.

Gollain, F., *Une critique du travail. Entre écologie et socialisme*, París, La Découverte & Syros, 2000.
— «André Gorz ou le refus de la dominations du travail», *Entropia*, nº 2, pp. 63-79, 2007.
Little, A., *The political thought of Andre Gorz*, Nueva York, Routledge, 1996.
Pereira da Silva, J., *Alienation, Work and Utopia: A Study of the Thought of André Gorz*, New York, The New School for Social Research, 1993.
Poster, M., *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser,* Princeton, Princeton Universtity Press, 1975.
Tatman, J. y Lodziak, C., *André Gorz; a critical introduction*, Chicago, Pluto Press, 1997.
Vidal-Beneyto, J., «El último intelectual», *El País*, 6-27 de octubre de 2007.
Valdivielso, J., *La filosofía política de André Gorz. Las sociedades avanzadas y la crisis del productivismo*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2005.
— «André Gorz, Michel Bosquet, precursor de la ecología política», *Ecología Política*, nº 23, pp. 119-123, 2008.
— «André Gorz. Perfil político y filosófico de un intelectual disidente. *In memoriam*», *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 30, pp. 101-116, 2008.
Whiteside, K. H., *Divided Nature. French Contributions to Political Ecology*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2002.